HOMERSTUDIEN

DER

STOIKER

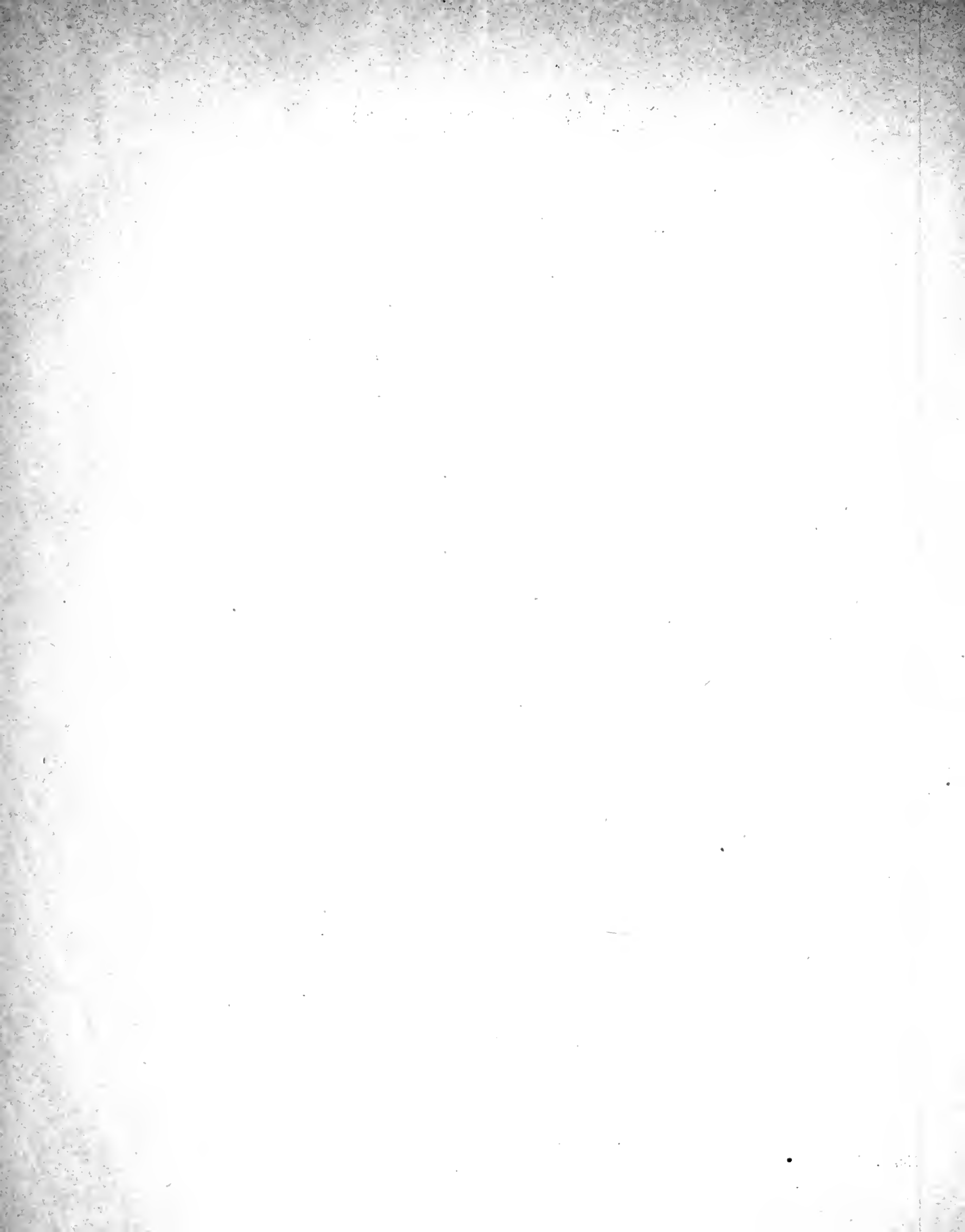
VON

JULIUS STERN.

WISSENSCHAFTLICHE BEILAGE ZUM BERICHTE ÜBER DAS GROSSH. GYMNASIUM UND REALPROGYMNASIUM LÖRRACH VOM JAHRE 1892/93.

LÖRRACH.
BUCHDRUCKEREI VON C. R. GUTSCH.
1893.

No. 607.



HOMERSTUDIEN
der Stoiker.

Τὴν δ' Ὁμήρου σοφίαν ἐκτεθείακεν αἰὼν σύμπας καὶ προϊόντι τῷ χρόνῳ νεάζουσιν ἀεὶ αἱ ἐκείνου χάριτες.
[Heraklit] all. hom. 75.

Ein eigentümlicher Zug der stoischen Philosophie, durch den sie sich von anderen Philosophien des Altertums unterscheidet, ist ihre fast ausschliessliche Richtung auf das praktische Leben. Was habe ich zu thun und zu lassen, wie habe ich zu handeln, um ein tugendhaftes Leben zu führen? Worin besteht die wahre Tugend? Was ist wahrhaft gut und schlecht? Was muss ich als wirkliches Gut, was als wirkliches Übel betrachten? was als keines von beiden, als ein Gleichgültiges, ein *ἀδιάφορον*? — Das sind die Fragen, welche die Philosophen dieser Schule zu beantworten suchen. Das Streben also, diejenigen Gesetze zu finden, die für das menschliche Handeln massgebend sein sollen, ist die Grundlage des stoischen Lehrgebäudes. Es ist eine durchaus e t h i s c h e Philosophie.

Es könnte uns daher beim ersten Blick auffallend erscheinen, dass sich ein Teil dieser durchaus praktischen, auf das wirkliche Leben gerichteten Forschung einem Gegenstand zuwandte, der von allem thätigen, in die Erscheinung tretenden Leben weitab zu liegen scheint: der Dichtung.

Und doch liegt hierin kein Widerspruch.

Allerdings sind Ilias und Odyssee nur Dichtungen — für uns. Aber für die Hellenen waren sie mehr. Die homerischen Gedichte waren für sie gewissermassen die Bibel [1]), das Buch *κατ' ἐξοχήν*, in dem sie in jeder Altersstufe und in jeder Lebenslage Belehrung und Erbauung suchten. Darum ist für uns auch die mehr oder weniger intensive Beschäftigung der Griechen mit ihrem Homer ein Gradmesser für ihre Kultur in den einzelnen Zeiträumen. Homers Dichtung ist eben Volksdichtung, und dass diese sehr eng mit der Volksanschauung und dem Volks l e b e n zusammenhängt, wer möchte das leugnen?

Wenn nun eine Moralphilosophie entsteht, welche sich inmitten einer schon dem Untergange geweihten Kultur die Aufgabe stellt, durch Umgestaltung der Lebensgrundsätze, durch Neubegründung des sittlichen Lebens auf dem — dem wahren Hellenentum in dieser Schärfe fremden — Begriffe der Pflicht (des *καθῆκον*) dem Verfalle der Sitten Einhalt zu thun: ist es zu verwundern, dass sie da einsetzt, wo sie am sichersten hoffen kann, ein allgemeines Verständnis zu finden, nämlich an der Volksdichtung, an der Dichtung, die dem hellenischen Volke — das Wort im weitesten Umfang gefasst, Gebildete und Menge umschliessend — durchaus geläufig war, an Homer? —

Wir haben damit auch schon angedeutet, von welchen Gesichtspunkten die Stoiker bei der Behandlung der homerischen Gedichte ausgingen. Nicht darauf kam es ihnen an, eine richtige Erkenntnis und klare Auffassung dessen zu erwerben und zu verbreiten, was Homer darstellen wollte.

---

[1]) Eine Ähnlichkeit zwischen beiden, Bibel u. Homer, könnte man auch darin sehen, dass ihre Erklärung zu allerlei Verirrungen und merkwürdigen Spitzfindigkeiten geführt hat.

Denn die Betrachtung der Kunstwerke, also auch der Dichtwerke, war ihnen, den praktischen Philosophen, den Lebenskünstlern, nicht Selbstzweck. Nicht auf ästhetisches Verständnis und ästhetischen Genuss kam es ihnen an; denn die Schönheit war ihnen nur wertvoll als die Blüte der Selbstbeherrschung, also des philosophischen Gutes.[2]) Vielmehr wollten sie nur die Autorität, die Homer bei den Denkern und dem Volke der Griechen besass, für ihre Zwecke ausnützen. Die Richtigkeit ihrer eigenen Denkergebnisse wollten sie dadurch beweisen, dass sie die selben Gedanken in Homers Gedichten ausfindig machten. Dass sie dabei zu sehr gewaltsamen Erklärungskünsteleien ihre Zuflucht nehmen mussten, liegt auf der Hand. Denn wie sollten die Lehrsätze einer Philosophie, die das Ergebnis einer langgeübten, spitzfindigen Dialektik sind, wiederzufinden sein bei einem Dichter wie Homer, der als reines, naives, nicht von des schulmässigen Gedankens Blässe angekränkeltes Genie aus der Hand der Natur hervorgegangen ist? — Mit andern Worten: die Homererklärung der Stoiker war durchaus allegorisch.[3])

Doch waren sie nicht die ersten Griechen, die in dieser Weise den Homer ausbeuteten. Andere Philosophen hatten schon vor ihnen durch diesen Kunstgriff ihren Theorien mehr Nachdruck zu verleihen gesucht.[4]) So schon Theagenes, ein Zeitgenosse des Kambyses, der zweierlei Allegorien, physische und ethische, in den homerischen Mythen fand und in den Götternamen Bezeichnungen für die Elemente der Natur und für die menschlichen Leidenschaften sah;[5]) so Anaxagoras (in Athen seit 460) und dessen Schüler Metrodor von Lampsakos; so Glaukos und Stesimbrotos, Anaximander von Lampsakos, Xenophanes von Herakleopolis und viele andere. Auch Demokrit von Abdera wollte eine Harmonie zwischen seinen moralischen Lehren und Homer nachweisen. Den gleichen Weg schlugen einige der Sophisten ein, wie Prodikos von Keos. Verwandt damit ist die moralisierende Erklärungsweise, wie sie von den Sophisten und von Sokrates vielfach geübt wurde, und die

---

[2]) Während andere Philosophen das Gegenteil meinten. Diog. Laert. VII, I, 23: *τὸ κάλλος εἶπε* (sc. *ὁ Ζήνων*) *τῆς σωφροσύνης ἄνθος εἶναί, οἱ δὲ τοῦ κάλλους τὴν σωφροσύνην.* Zenon, der Begründer der Schule, erklärte ja alle Bildung für nutzlos. Diog. L. l. l. 32: *ἔνιοι μέντοι.... ἐν πολλοῖς κατηγοροῦντες τοῦ Ζήνωνος, πρῶτον μὲν τὴν ἐγκύκλιον παιδείαν ἄχρηστον ἀποφαίνειν λέγουσιν ἐν ἀρχῇ τῆς Πολιτείας....*

[3]) Was die Stoiker selbst unter Allegorie verstanden, ersehen wir am besten aus [Herakl.] all. hom. 5: *ὁ γὰρ ἄλλα μὲν ἀγορεύων τρόπος, ἕτερα δὲ, ὧν λέγει, σημαίνων, ἐπωνύμως ἀλληγορία καλεῖται,* was er dann durch mehrere Beispiele aus Archilochos, Alkaios, Anakreon klar zu machen sucht. Es geht daraus hervor, dass er auch jede bildliche Ausdrucksweise als Allegorie bezeichnet. Auch auf eine Homerstelle beruft er sich: *Τ* 222. — Dass übrigens manche selbst das Auslegen als ein Hineinlegen erkannten, zeigen uns die Worte des [Plutarch] v. Hom. II 208: *ὅπου καὶ ὅσα αὐτὸς* (nämlich Homer) *μὴ ἐπετήδευσε, ταῦτα οἱ ἐπιγενόμενοι ἐν τοῖς ποιήμασιν αὐτοῦ κατενόησαν.* — Eine Ausnahme bildete hierin Panaitios, wie er ja auch sonst kein einseitiger Stoiker war. Er verwarf die allegorische Mythendeutung, wie sie besonders sein Lehrer Krates betrieb, und pries die Erklärungsweise des Aristarch, den er wegen seiner Dichterexegese *μάντις* nannte. Athenaeus XIV p. 634 d. Schmekel: Die Philosophie der mittleren Stoa. Berl. 1892. p. 207.

[4]) Vgl. Lobeck: Aglaophamos p. 155 ff. Lehrs.: Aristarch² p. 201 f. Schrader: Porphyr. Il. p. 383 ff. E. Maas: Aratea p. 148 (Philol. Unters., hrsg. v. Kiessling u. Wilamowitz Heft 12.)

[5]) Doch fand diese Erklärungsweise in jener ältesten Zeit durchaus nicht allgemeine Anerkennung. So hören wir, dass der Eleat Xenophanes den Homer und Hesiod auf's heftigste angriff, weil sie so gottlose Gedanken über die Eigenschaften der Götter aussprächen. Bekannte Homertadler sind Herakleitos v. Ephesos, Zoïlos v. Amphipolis (*ὁμηρομάστιξ*). Schrader: Porphyr Il. p. 383 f.

rein rationalistische Exegese einiger Naturforscher, wie des Hipparch, eines Schülers des Aristoteles und Zeitgenossen des Theophrast, der z. B. in den Liebesverhältnissen der Götter rein physikalische Vorgänge sah.

Für uns ist besonders wichtig, dass auch Antisthenes, das Haupt der cynischen Schule, diese Erklärungsweise übernahm. So knüpft also auch hierin die stoische Schule unmittelbar an den Cynismus an, wie sie ja auch sonst vielfach selbst ihre Lehren direkt auf Antisthenes — und durch diesen auf Sokrates — zurückführte.[6])

Doch wäre es, wie bei den philosophischen Lehren, so auch hierbei ganz verfehlt, wenn man glauben wollte, dass die Stoiker sich mit einer blossen Nachahmung ihres Vorbildes begnügt hätten. Sie gingen viel weiter als alle ihre Vorgänger auf diesem Gebiete; sie sahen im alten Homer einen von tiefer philosophischer Weisheit erfüllten Dichter,[7]) den nur das Bestreben, diese Weisheit dem Menschengeschlechte mitzuteilen, zur Abfassung seiner Gedichte getrieben habe, und — was für uns wohl das Merkwürdigste ist — diese Weisheit des uralten Homer sollte nichts anderes sein als — die stoische Philosophie![8]) — Dabei konnte es nicht ausbleiben, dass sie oft ins Gedränge kamen, dass sie auch durch das kunstreichste Aus- und Hineinlegen nicht immer den Sinn in die Verse brachten, den sie darin haben wollten. Dann halfen sie sich damit, dass sie von Zugeständnissen des Dichters an die Anschauung der Menge (*δόξα*) sprachen.[9]) —

Wie sich nun diese Grundsätze in den einzelnen Zweigen der Interpretation geltend machten, und zu welcher Art von Homererklärung die Stoiker dadurch gelangten, das will ich im Folgenden aufzuweisen versuchen, indem ich an einzelnen Beispielen der Exegese zeige, wie etwa ein stoischer Homerkommentar [10]) ausgesehen haben mag. Doch bitte ich dabei nicht zu vergessen, dass uns die Kenntnis dieser Dinge bei der mangelhaften Überlieferung nur sehr bruchstückweise vergönnt ist.

---

[6]) Vgl. Zeller: Philosophie der Griechen III³ p. 350 f. Von Antisthenes werden bei Diog. Laert. mehrere Bücher mythologischen Inhalts genannt: ***Κάλχας***, ***Πρωτεύς***, ***Κίρκη***, u. a., die von den Scholiasten benützt wurden: Lobeck: Agl. p. 159 h. Schrader: Porphyr. Il. p. 386.

[7]) [Plut.] v. Hom. II. 6, 2: *πλὴν καὶ ἐν τοῖς μυθώδεσι τούτοις λόγοις, εἴ τις μὴ παρέργως ἀλλ' ἀκριβῶς ἕκαστα τῶν εἰρημένων ἐπιλέγοιτο, φανεῖται πάσης λογικῆς ἐπιστήμης καὶ τέχνης ἐντὸς γενόμενος, καὶ πολλὰς ἀφορμὰς καὶ οἱονεὶ σπέρματα καὶ λόγων καὶ πράξεων παντοδαπῶν τοῖς μεθ' αὐτὸν παρεσχημένος, καὶ οὐ τοῖς ποιηταῖς μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς πεζῶν λόγων συνθέταις ἱστορικῶν τε καὶ θεωρηματικῶν.* II 92. 213: *τίς ἔτι καταλείπεται λογικὴ τέχνη ἢ ἐπιστήμη;* — Cornutus: theol. graec. 35 p. 76 Lang: *οὐχ οἱ τυχόντες ἐγένοντο οἱ παλαιοί* (worunter nicht nur die alten Philosophen zu verstehen sind, sondern auch die Dichter, vor allen Homer), *ἀλλὰ καὶ συνιέναι τὴν τοῦ κόσμου φύσιν ἱκανοὶ καὶ πρὸς τὸ διὰ συμβόλων καὶ αἰνιγμάτων φιλοσοφῆσαι περὶ αὐτῆς εὐεπίφοροι.*

[8]) Cicero: de deor. nat. I 15, 41: in secundo autem (sc. libro De natura deorum) volt (sc. Chrysippus) Orphei, Musaei, Hesiodi Homerique fabellas accommodare ad ea, quae ipse primo libro de deis immortalibus dixerat, ut etiam veterrimi poetae, qui haec ne suspicati quidem sunt, Stoici fuisse videantur. Vgl. Philodem. de piet. fr. c. 13. Diels: Doxogr. p. 547 b 20. Hirzel: Unters. z. Cic. philos. Schr. II p. 873 f. Vgl. Pierron: L'Iliade d' Homère I Paris 1883 p. XXXVIII. f.

[9]) Dio Chrysost. or. 53 p. 276 R: *ὁ δὲ Ζήνων οὐδὲν τῶν τοῦ Ὁμήρου ψέγει, ἅμα διηγούμενος καὶ διδάσκων, ὅτι τὰ μὲν κατὰ δόξαν, τὰ δὲ κατὰ ἀλήθειαν γέγραφεν, ὅπως μὴ φαίνηται αὐτὸς αὐτῷ μαχόμενος ἔν τισι δοκοῦσιν ἐναντίως εἰρῆσθαι.*

[10]) Ob jemals ein fortlaufender Kommentar dieser Art existiert hat, oder ob sich die schriftliche Dichterexegese der Stoiker auf Abfassung einzelner Erklärungsschriften zu bestimmten Versen oder Partien beschränkt hat, ist für die Sache selbst, den Charakter der Interpretation, ganz gleichgültig.

Über die Frömmigkeit Homers.

Viele Philosophen des Altertums hatten den Dichter wegen der gottlosen Behandlung angegriffen, die er seinen Göttern zuteil werden lasse. Platon war ja bekanntlich so weit gegangen, dass er die Lektüre der homerischen Gedichte für sittenverderbend erklärte und darum den Homer aus seinem Idealstaat verbannte.

Dagegen liessen es die Stoiker sich angelegen sein, die Gottesfurcht Homers in das hellste Licht zu setzen. Allerdings hielten sie das ohne allegorische Erklärung, ohne dass man philosophische Theoreme seinen Versen unterlegte, nicht für möglich.[11]) Es wäre doch merkwürdig, meinten sie, wenn diese Verse wirklich frevelhaft (*ἐναγεῖς*) wären, da doch gerade die Frommen und Gottesfürchtigen sie am liebsten im Munde führen. Überhaupt ist ja Homer bei den Griechen die geistige Nahrung des Menschen von der frühesten Jugend bis zum spätesten Alter; *καὶ σχεδὸν ἓν πέρας Ὁμήρῳ παρ' ἀνθρώποις, ὅ καὶ τοῦ βίου.*[12])

In den Gedichten selbst aber ist keine Spur von Gottlosigkeit zu finden.[13]) Vielmehr kommt überall in der Ilias wie in der Odyssee die persönliche Frömmigkeit des Dichters zum Ausdruck.[14]) Zeus wird als der Herr des Himmels verehrt, der in unerschütterlicher Ruhe waltet. Von Poseidons Schritten erbeben Berg und Wald.[15]) Auch von Hera wird gerühmt, dass sie den grossen Olympos erschüttere.[16]) An Athene preist der Dichter die blendende Erscheinung und den herrlichen Glanz der Augen.[17]) Ebenso spricht er von Artemis mit Ehrfurcht.[18]) Vor der Schilderung wichtiger Ereignisse ruft er die Musen um Beistand an.[19]) Auch die allgemeinen Bezeichnungen, die er den Göttern giebt, lassen seine Gottesfurcht erkennen.[20])

Wenn er aber die Götter in menschlicher Gestalt erscheinen lässt, so ist das nur ein Erfordernis der Dichtkunst; denn eine andere als menschliche, d. h. körperliche Gestalt kann weder im Geiste vorgestellt, noch durch Worte dargestellt werden.[21])

---

11) Herakl. all. Hom. 1: *Πάντως γὰρ ἠσέβησεν, εἰ μηδὲν ἠλληγόρησεν .... εἴ τις ἄνευ φιλοσόφου θεωρίας μηδενὸς αὐτοῖς* (sc. *ἀμφοτέροις τοῖς σωματίοις*, Ilias und Odyssee) *ὑφεδρεύοντος ἀλληγορικοῦ τρόπου νομίζοι .....* 12) [Herakl] 1. 13) id. 2. 14) So heisst es z. B.: *οὐκ ἂν ἔγωγε θεοῖσιν ἐπουρανίοισι μαχοίμην* (*Z* 128 Diomedes zu Glaukos) und: *νήπιοι, οἱ Ζηνὶ μενεαίνομεν ἰσοφαρίζειν* (so liest Herakl. *O* 104: Hera zu den übrigen Göttern). Beides schlecht gewählte Beispiele für die persönliche Frömmigkeit (*τῆς ἰδίας εὐσεβείας*) des Dichters. 15) *N* 18. 16) *Θ* 199. Nur vergisst [Herakl.], dass dies von der zürnenden Hera gesagt wird. 17) *Α* 199, wo sie dem Achilleus erscheint. 18) *ζ* 102 ff, wo aber nur das Treiben der Göttin als Jägerin beschrieben wird. 19) z. B. *B* 487. *Λ* 218. 20) *μάκαρες θεοὶ αἰὲν ἐόντες* (z. B. *ϑ* 306), *ἄφθιτα μήδε ἔχοντες* (*Ω* 88 und Hymn. in Ven. 43, aber beidemal *ἄ. μήδεα εἰδώς* von Zeus allein gesagt), *δωτῆρες ἐάων* (*ϑ* 325), *ῥεῖα ζώοντες* (*δ* 805); sie essen u. trinken nicht, sind darum blutlos u. unsterblich (*E* 341 f. vgl. [Plut.] v. Hom. II 112). Als stärksten Beweis für die Gottesfurcht Homers führt [Herakl.] 3 folgende Verse an: *Ζεῦ κύδιστε, μέγιστε, κελαινεφὲς, αἰθέρι ναίων* (Zusammenstellung mehrerer Epitheta aus verschiedenen Versen, *Γ* 276 heisst es: *Ζεῦ πάτερ, Ἴδηθεν μεδέων, κύδιστε μέγιστε*) | *Ἠέλιός θ', ὃς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις,* | *καὶ ποταμοὶ καὶ γαῖα, καὶ οἳ ὑπένερθε καμόντας* | *ἀνθρώπους τίνυσθον, ὅ τις κ' ἐπίορκον ὀμόσσῃ* (*Γ* 227 ff.). 21) Übrigens sorgt er, wie die Künstler, welche Götterbilder fertigen, durch Grösse und Schönheit seiner Gestalten dafür, dass sie auch von kleinen Geistern als Göttergestalten erkannt werden. [Plut.] v. Hom. II 113.

Wenn also ein so unbegründeter Vorwurf gegen den göttlichen Homer erhoben wird, so kann das nur von den Ungelehrten geschehen, die seine allegorische Ausdrucksweise nicht verstehen und nicht in die innersten Winkel seiner Weisheit eindringen können.

Sahen doch die Stoiker die homerischen Gedichte erfüllt von preisenden Schilderungen der Dinge, die dem Menschen heilig sein sollen.[22]) Die Götter werden von allen Helden verehrt: Opfer, Gebete, Geschenke, Hymnen werden ihnen geweiht, weshalb sie sich durch Hilfeleistung den Menschen dankbar erweisen.[23]) Um die Heiligkeit der Ehe zu schützen, ziehen die Hellenen gegen Troia; um der züchtigen Gemahlin Penelope willen besteht Odysseus seine Irrfahrten. Alle Tugenden haben ihre Vertreter in den Personen der beiden Dichtungen: die Klugheit in Odysseus, die Tapferkeit in Aias, die Selbstbeherrschung (*σωφροσύνη*) und Gattenliebe in Penelope, die Gerechtigkeit in Nestor, die Liebe zu den Eltern[24]) in Telemachos und Orestes, die Bruderliebe in Agamemnon und Menelaos, die Freundestreue in Achilleus und Patroklos u. s. f.[25])

Wenn man aber neben den Tugenden auch schlechte Eigenschaften in Homers Gesängen dargestellt findet, so haben die Stoiker auch hiefür eine Erklärung. Der Dichter musste das thun, um eine abwechslungsreiche Handlung zustande zu bringen.[26]) —

Darum finden es die Stoiker so ungerecht, dass Platon, *Ὁμήρου συκοφάντης*,[27]) dem Dichter die Aufnahme in seinen Idealstaat versagte, Platon, dessen Dialoge nichts weniger als Tugendspiegel seien, da ja in ihnen von *κοινοὶ γάμοι τε καὶ τέκνα* und so oft von *παιδικοὶ ἔρωτες* die Rede sei. An Zügellosigkeit der Zunge stehe er also einem Tantalos und Kapaneus gleich, und wenn er, wie man erzählt, in die Sklaverei verkauft worden sei, so habe er diese Strafe für seine Schmähung des göttlichen Dichters wohl verdient.[28])

Nicht minder frevelhaft ist es nach stoischer Auffassung, wenn Epikuros mit der gesamten Dichtkunst auch die Gesänge Homers — wegen des darin vertretenen Götterglaubens — verwirft.[29]) Der hat um so weniger ein Recht dazu, als er ja in seinen Gärten nur der unfrommen Lust wartet.[30]) Dabei vergessen beide, Platon und Epikuros, dass ihre Lehren im Grunde auf Homer zurückgehen, dass sie ihre Weisheit grösstenteils dem Dichter verdanken, so dass ihre Nichtschätzung zugleich die grösste Undankbarkeit ist.[31]) Epikurs Lustlehre insbesondere ist schon von Homer dargestellt, wenn er den Odysseus bei Alkinoos als höchstes Ziel den Lebensgenuss, Schmaus, Trank, Gesang bezeichnen lässt.[32]) Doch ist dies nicht die wahre Anschauung Homers vom *τέλος βίου*: denn diese epikureische Schilderung giebt nicht der Odysseus, der vor Troia sich als Held bewährt, der an den lockenden Freuden der Lotophagen vorbeisegelt, der sich stärker erweist als selbst der starke Polyphemos, der

---

[22]) [Herakl.] 74. [23]) [Plut.] II 184. [24]) eine Tugend, deren Wesen der Dichter in dem einen Ausdruck kennzeichnet: *οὐδὲ τοκεῦσι | θρέπτρα φίλοις ἀπέδωκεν* (*P* 301 f). [25]) Die Vaterlandsliebe in Hektor (*M* 243), die bürgerliche Friedfertigkeit in Nestor (*I* 63 f.), die Wahrheitsliebe in Achilleus (*I* 312 f.). [Plut.] v. Hom. II 185 f. Dann kann auch jedes Lebensalter bei Homer sein begeisterndes Ideal finden: die blühende Manneskraft in Achilleus, Aias und Diomedes, der Jüngling in Antilochos u. Meriones, der Mann in den reiferen Jahren (*μεσαιπόλιος*) in Idomeneus u. Odysseus, der Greis in Nestor. ib. II 199. [26]) Übrigens kann sich der Hörer das Bessere aussuchen. ib. II 5. 208. [27]) [Herakl.] 4. [28]) [Herakl.] 74. [29]) Zeller: Phil. d. Gr. III^3 428. Gerade das fanden die Stoiker im Gegensatze zu Epikur an Homer lobenswert, dass er die Götter im Verkehr mit den Menschen vorführe; denn dadurch zeige er, dass sich die Götter um die Schicksale der Menschen kümmern (*πρόνοια*). [Plut.] v. Hom. II 5. 115—118. [30]) *ὃς τῆς ἀσέμνου περὶ τοὺς ἰδίους κήπους ἡδονῆς γεωργός ἐστιν*. [Herakl.] 4 vgl. 75: *Φαίαξ φιλόσοφος*. [31]) [Herakl.] 4 [Plut.] II 115. [32]) *ι* 5 ff.

lebend den Hades besucht, sondern der Odysseus, der kaum dem Zorn des Poseidon entronnen ist, den die gewaltigen Stürme des Meeres dem Mitleid der Phaiaken anheimgegeben haben. Die Not lehrt ihn zu Athene beten, dass sie ihn den Phaiaken lieb und mitleidswürdig erscheinen lasse,[33]) und da er bei ihnen barmherzige Aufnahme findet, preist er das, was ihnen preiswürdig scheint. Aber was Odysseus nur infolge seiner Bedrängnis sagt, das macht Epikur zur Grundlage seines philosophischen Systems.[34])

Ebenso geht nach stoischer Anschauung die Genusslehre des Aristippos auf Homer zurück, indem er in ähnlicher Verirrung wie Epikuros eine einseitige Betrachtung der Odyssee zur Begründung seiner Lebensgrundsätze verwandte.[35]) Er sah in den Schicksalen des Odysseus, der bald in Prachtgewänder, bald in Lumpen gekleidet ist, jetzt bei Kalypso ruht, dann den Übermut und Hohn eines Iros und Melanthios leiden muss, ein Abbild des menschlichen Lebens, hasste darum Armut und Arbeit heftig nnd bezeichnete den Genuss als Lebensziel.

Α 42 ff.

Zorn des Apollon (die Pest).

[Herakl.] 6—16. [Plut.] II 202. Cornutus: theologia graeca 32 p. 65 ff.

Viele tadelten den Homer, weil er dem Gott Apollon die Ungerechtigkeit zutraute, dass er mit seinen Pfeilen die unschuldigen Hellenen töte, während Agamemnon, der doch gegen Chryses gefrevelt, keine besondere Strafe erleide; die also, die den Priester mit Ehrfurcht zu behandeln forderten (*Α* 23), fallen dem Unverstand desjenigen zum Opfer, der den guten Rat nicht befolgte.

Diese Beschuldigung widerlegten die Stoiker damit, dass sie sagten: Nicht der Zorn des Apollon, sondern eine Pest ist dieses Unglück, also nicht eine Schickung des Gottes, sondern ein Naturereignis, wie es zu allen Zeiten geschehen kann. Das wird folgendermassen bewiesen.

Apollon ist gleich der Sonne, dem ἥλιος. Das lehren die Mysterien, das ist allgemeiner Volksglaube, das ist auch Homers Auffassung.[36]) Schon aus den Beinamen, die er ihm giebt, geht das hervor. Phoibos nennt er ihn, nicht nach Phoibe, der Mutter der Leto — denn Homer gebraucht nur Patronymika, nicht von der Mutter abgeleitete Beinamen — sondern wegen der glänzenden Strahlen, indem er, was nur der Sonne zukommt, auf den Apollon überträgt. *Ἑκάεργος* heisst Apollon, nicht nach Hekaërge, die zuerst aus dem Lande der Hyperboreer Opfergaben nach Delos brachte, sondern weil er in Wahrheit ein Fernewirker, d. h. die Sonne ist, die trotz ihrer Entfernung von der Erde die Jahreszeiten erzeugt und dadurch die Beschäftigungen der Menschen regelt. *Λυκηγενής* bedeutet jedenfalls nicht, dass er in Lykien geboren ist; denn das ist eine nachhomerische Sage

---

[33]) ζ 326. [34]) [Herakl.] 75. [Plut.] II 150. [35]) [Plut.] ib. [36]) Dass es den Stoikern selbst nicht schwer fällt, Apollon u. Helios zu identifizieren, ist uns klar, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass es für sie überhaupt nur eine Gottheit giebt, so dass also die einzelnen Götter nur besondere Bezeichnnngen des einen Gottes sind. Zeller III³ p. 325. Serv. ad. Verg. Georg I 1: Stoici dicunt non esse nisi unum deum .... Unde eundem Solem, eundem Liberum, eundem Apollinèm vocant. — Lobeck: Agl. p. 84. — [Heraklit.] beruft sich (7) für die Identität von Apollon und Sonne auch auf Apollodoros, περὶ πᾶσαν ἱστορίαν ἄνδρα δεινόν, den Athener, den berühmten alexandrinischen Gelehrten, der auch sonst als Stoiker bekannt ist. Er war der Schüler des Diogenes von Selencia, des Nachfolgers von Chrysipp. Zeller III³ p. 47, 1. Aus seinem Werk περὶ θεῶν hat [Heraklit] vieles entnommen. Vgl. Münzel: De Apollodori περὶ θεῶν libris. Bonn 1893 p. 6 ff.

— wohl nur zur Erklärung des Wortes geschaffen —. Für den Stoiker giebt es zwei Erklärungen des Wortes: entweder es ist entsprechend dem ἠριγένεια, einem Beinamen der Eos, gebildet, welches »die die Morgendämmerung (τὸ ἦρ) erzeugende« bedeutet, so dass λυκηγενής = ὁ τὸ (τῆς ὀρθρίου ὥρας) λυκαυγὲς (Dämmerlicht) γεννῶν ist, also die Sonne, die ja die Ursache des Hellwerdens am Morgen ist; oder es bedeutet ὁ τὸν λυκάβαντα (d. h das Jahr) γεννῶν, also wiederum die Sonne, deren Bahn durch den Tierkreis ein Zeitmesser für das Jahr ist. — Χρυσάωρ heisst Apollon, nicht als ob er, der Bogenschütze, mit einem goldenen Schwerte gegürtet wäre, sondern weil das Licht, das man beim Aufgang der Sonne erblickt (τὸ φέγγος ὁραθέν) am meisten dem Golde gleicht.[37])

Aus diesen Bezeichnungen geht für den Stoiker unzweifelhaft hervor, dass der Dichter mit Apollon die Sonne meint. Und aus demselben und nur aus diesem Grunde kämpft Apollon in der Theomachie mit Poseidon. Denn dieser (von πόσις!) ist das feuchte Element, und ewig ist unversöhnliche Feindschaft zwischen Feuer und Wasser.

Die Sonne aber ist die Ursache der Pestkrankheiten. Denn nur milde Sonnenwärme ist den Menschen zuträglich; zu grosse Hitze aber zieht aus der Erde krankhafte Dünste hervor, und diese erzeugen Pest.

Es bleibt also nur noch übrig zu beweisen, dass das bei Homer geschilderte Sterben der Achäer und überhaupt die Ereignisse der Ilias in den Sommer fallen. Dafür spricht schon die Länge der Tage. Denn nur ein einziger Tag verläuft von der Aristeia des Agamemnon bis zum unbewaffneten Auszug des Achilleus (**Λ**—**Σ**)[38]), ein einziger Tag umfasst also die in 8 Gesängen geschilderten Handlungen: die Schlacht in der Ebene, die Schlacht bei der griechischen Mauer, die Schlacht bei den Schiffen, die Tötung des Patroklos und das Heraustreten des Achilleus. Schon diese Masse der Ereignisse lässt uns annehmen, dass es ein langer Sommertag ist. Dazu kommen aber noch die Vorgänge in der Nacht. In einer Winternacht könnte Hektor nicht bei den achäischen Schiffen, also im Freien übernachten (**Σ** 298 ff.); in einer Winternacht würde nicht Flöten- und Syrinxklang im Barbarenlager erschallen (**K** 13)[39]); vielmehr würde das Heer die schützenden Quartiere der Stadt aufsuchen (**Θ** 490 ff.). Besonders wären die Bundesgenossen nicht so waghalsig, im Winter am Fusse des stürme- und strömereichen (**M** 20) Ida zu lagern. — Man könnte einwenden, das komme auf Rechnung des Unverstandes der Barbaren (**Σ** 311: νήπιοι). Aber auch die Besten der vor allen durch Klugheit ausgezeichneten Hellenen beraten nachts im Freien und schicken nachts Kundschafter aus (**K** 195 ff.). Überhaupt ist die Schlacht an sich ein Beweis für die Sommerzeit. Denn im Winter hört jeder Krieg auf, da der Frost alle kriegerischen Hantierungen unmöglich macht.

Zu diesen Überlegungen kommt nun noch eine ganze Reihe thatsächlicher Beweise. — Nach der Versuchung durch Agamemnon (**B** 110 ff.) stürmt das Heer zur Küste und will die Schiffe ins

---

[37]) Cornutus 32 p. 65 ff. erklärt noch einige andere (auch nachhomerische) Beinamen des Gottes in ähnlicher Weise. [38]) und der nicht einmal vollständig, meint [Heraklit]; denn es heisst **Σ** 239 f.: Ἠέλιον δ' ἀκάμαντα βοῶπις πότνια Ἥρη πέμψεν ἐπ' Ὠκεανοῖο ῥοὰς ἀέκοντα νέεσθαι: Hera entzieht also dem Tage von seinen Stunden einen nicht unbedeutenden Teil! [39]) Mehler liest [Herakl.] 9: Οὐδ' ἂν αὐλῶν συρίγγων τ' ἐνοπὴ διὰ τοῦ βαρβαρικοῦ στρατοῦ ἐπαννυχίζετο, indem er sich auf Pindar. Isthm. 3, 83 (Boeckh) φλὸξ παννυχίζει u. wegen des Mediums auf Lucian. dial. mer. 14, 1 beruft. Überliefert ist ἐπανηγυρίζετο. Das ist wohl zu halten. Denn **K** 13 sagt durchaus nicht, dass die ganze Nacht hindurch der Schall der Flöten u. Pfeifen ertönte; u. für die vorliegende Heraklitstelle genügt der Gedanke: es wurde im Lager musiziert, nämlich in der Nacht, was sich aus dem Zusammenhang von selbst ergiebt.

Meer ziehen, um heimzufahren. Das wäre sinnlos, wenn es nicht im Sommer vor sich ginge. Denn im Winter würden sie für die Fahrt nach Griechenland, die für jene Zeiten sogar im Sommer ein grosses und gefährliches Unternehmen war, keinen Steuermann finden. — Auch der Staub, der oft die Kämpfer bedeckt (*B* 150. *E* 503. *Φ* 541), die Erfrischung, die dem sterbenden Sarpedon der Hauch des Nordwindes bietet (*E* 698), der Durst, der die Kämpfenden häufig quält (*Φ* 541. *X* 2), das alles sind Erscheinungen, die im Winter unmöglich sind.[40])

Es ist also unzweifelhaft, dass die Handlung der Ilias im Sommer vor sich geht. Nun pflegt eine Krankheit, wie sie im Eingang der Ilias geschildert wird, im Sommer einzutreten; der Gott der Pestkrankheiten ist aber Apollon (als Sonnengott): was ist also natürlicher als anzunehmen, dass hier nicht eine Verzürnung des Gottes, sondern eine durch schlechte Luft erzeugte Krankheit gemeint ist? — Jedenfalls scheint dem [Heraklit] die Annahme des Krateteers Herodikos von Babylon[41]) sehr wahrscheinlich, dass die Griechen nicht die ganze Zeit von 10 Jahren vor Troia lagen, da sie ja durch die Zeichendeutung des Kalchas wussten, dass sie erst im zehnten Jahre die Stadt erobern könnten (*B* 329); dass sie vielmehr in der Zwischenzeit an den Küsten Asiens umhergezogen seien, um Kriegsübung zu haben und Beute zu machen, und erst mit Beginn des verheissenen Jahres der Erfüllung sich vor der Stadt gesammelt hätten. Da hätten sie in seichten Buchten und an sumpfiger Küste Unterkunft gefunden, und darum sei mit Beginn des Sommers die Pest bei ihnen ausgebrochen. —

Auch alle Einzelheiten in der Beschreibung der Krankheit stimmen zu dieser Annahme.

Der Dichter vergleicht (*A* 47) den Apollon mit der Nacht. Er meint eben nicht das reine Sonnenlicht, sondern das von finsterem Dunst getrübte, wie er bei Pestkrankheiten das Tageslicht zu verdunkeln pflegt.

Wenn ferner Apollon wirklich aus Zorn die Griechen töten wollte, dann würde er sich nicht ferne von den Schiffen niedersetzen, sondern aus der Nähe die Pfeile auf seine Opfer abschiessen (*A* 48 f.). Da aber Apollon für die Sonne gesetzt ist, die aus der Ferne ihre pestbringenden Strahlen sendet, ist der Ausdruck nicht zu tadeln, sondern allegorisch zu fassen.

Einen handgreiflichen Beweis dafür, dass der Dichter eine Pest schildert, findet der Stoiker darin, dass zuerst die Maultiere und Hunde getötet werden (*A* 50). Nur ein Zoïlos von Amphipolis (τὸ Θρᾳκικὸν ἀνδράποδον nennt ihn Heraklit) kann gegen Homer die Anklage erheben, dass er den Groll des Apollon ganz unvernünftigerweise sich gegen vernunftlose Tiere kehren lasse. Homer ist hierin vielmehr wissenschaftlich genau. Denn die Kenner der Medizin und Physik lehren, gestützt auf genaue Beobachtung, dass bei Pestkrankheiten die Gefahr bei den vierfüssigen Lebewesen beginne, und zwar aus zwei Gründen: erstens, weil die Tiere im Essen und Trinken masslos sind, da keine vernünftige Überlegung ihre Gier zügelt; und dann, weil die aufrecht gehenden Menschen reinere Luft atmen und deshalb langsamer von der Krankheit ergriffen werden als die Tiere, die auf der Erde kriechen und die aus dieser aufsteigenden krankhaften Dünste leichter einatmen.

Wissenschaftlich richtig ist es auch, dass der Dichter die Zahl der Krankheitstage ungerade sein lässt (*A* 53); denn die Erfahrung lehrt, dass die kritischen Tage der körperlichen Leiden die ungeraden sind.

---

[40]) Weitere Beweise hält [Heraklit.] 10 für überflüssig im Hinblick auf *Φ* 350 f., wo gesagt wird, dass Bäume, Sträucher und Kräuter verbrannten, vergisst aber dabei zu bemerken, dass dies beim Kampf des Feuergottes Hephaistos gegen den Flussgott geschieht. [41]) Diesen meint wohl [Herakl.]. Er sprach wohl in seinen σύμμικτα ὑπομνήματα von diesen Dingen. Athen. V. 219 C.

Befreiung von der Pest bringt Achilleus; denn er ist ein Schüler des weisen Kentauren Cheiron (*Λ* 830 f.)[42], der wegen seiner hervorragenden Kenntnisse in der Heilkunde mit Asklepios befreundet war.

Die Rettung bringende Massregel, die Einberufung der Versammlung, wird dem Achilleus eingegeben von Hera (*A* 55). Auch das ist eine physikalische Allegorie. Nach der stoischen Physik giebt es nämlich zwei luftartige Elemente, den feurigen Äther, Zeus, und die Luft (ἀήρ). Hera; diese ist weicher, daher weiblich. Sie wird λευκώλενος, weissarmig, genannt, weil es die klare Luft ist, die die düstere, dunstige Pestatmosphäre aufhellt. —

Das von der Seuche befreite Griechenvolk handelt wie alle aus grossen Gefahren geretteten Menschen: es bringt Sühne- und Reinigungsopfer dar (*A* 314).

Auch die Gebete und Opfer des Odysseus in Chryse scheinen nur für die Sonne bestimmt zu sein. Den ganzen Tag feiert er mit seinen Begleitern den Gott; aber mit Sonnenuntergang legen sie sich zur Ruhe (*A* 472. 475 f.). Denn der Dienst d e s Gottes, den man als den sehenden und hörenden verehrt, und der in der Nacht nicht da sein kann, muss mit Sonnenuntergang aufhören.

Die Eigentümlichkeit der Sonne ist auch darin gewahrt, dass Apollon den am frühen Morgen Abfahrenden günstigen Fahrwind sendet (*A* 479). Denn so lange sich die Sonne auf ihrer feurigen Bahn noch nicht nach Süden gewendet hat, wehen feuchte Ostwinde. Darum lässt der Sonnengott die Griechen am frühen Morgen abfahren, indem er ihnen einen ἴκμενον (d. h. feuchten, von ἰκμάς)[43] οὖρον sendet. —

Die Erzählung vom Zorn des Apollon ist also für den Stoiker allegorisch aufzufassen als poetische Einkleidung einer mit physikalisch-philosophischen Kenntnissen zu erklärenden Naturerscheinung.

A 62. **Die Tugendhaftigkeit des Achilleus.**

Schol. *A* 62. Schrader: Porph. Il. p. 391[1].

Man bestritt die Klugheit und den Mut des Achilleus, da er nach Sehern und Priestern verlange, statt zu kämpfen. Persaios aber und Krates verteidigten ihn. Er ist gottesfürchtig; darum ruft er die Entscheidung der Seher und Priester an; darum will er vor der Fahrt in die Heimat dem Zeus opfern (*I* 357); darum bewahrt er für die dem höchsten Gotte zu weihenden Spenden einen besonderen kostbaren Becher auf (*Π* 225 f). Der Götterglaube aber und die Götterverehrung ist die Quelle aller anderen Tugenden. Also ist er auch verständig und tapfer.

A 103 f. **Die Entstehung der Affekte.**

[Plut.] II 131.

Von Agamemnon, der über die Verkündigung des Priesters Kalchas in Zorn gerät, sagt der Dichter, dass seine schwarzen φρένες von Zornwut (μένος) erfüllt wurden und seine Augen gleich dem Feuer leuchteten (*A* 103 f.).

Darin fanden die Stoiker eine Übereinstimmung mit ihrer Lehre von der Entstehung der Affekte. Sie sagten nämlich: Der Zorn ist eine Erhitzung des Blutes und damit eine Ausdehnung

[42]) Auf die selbe Stelle beruft sich [Plut.] II 202 als Beweis für die medizinischen Kenntnisse Homers.
[43]) [Herakl.] 16. Schol. *A* 479. Hesych. s. v. ἴκμενον.

des in demselben befindlichen feurigen »Hauches« (πνεῦμα); diesen letzteren aber nennt Homer μένος. — Im Gegensatz dazu entsteht die Furcht durch Zusammenströmen und Abkühlung jenes Hauches; daher bewirkt sie Blässe — weil der warme Stoff sich in der Mitte sammelt und damit die Röte von der Oberfläche schwindet —, Zittern — weil der im Innern gesammelte Feuerhauch den Körper erschüttert — und Schaudern, Starren der Haare, φρίκη, — weil durch das Gefrieren der Säfte die Haare sich emporsträuben —. Für alle diese Erscheinungen finden die Stoiker Beispiele bei Homer. Er spricht häufig von der Blässe der Furcht, er spricht von dem Zittern der Glieder (*K* 95) und von dem Emporstarren der Haare (*Ω* 358 f.) als Folgen der Furcht; er spricht auch von der kalten Furcht (κρυόεις φόβος *I* 2) im Gegensatz zum heissen Mut.

Α 115 u. sonst.
Η 79 „ „

Δέμας und σῶμα.

[Plut.] II 124. 125 128.

Homer bezeichnet den Körper eines Lebenden mit δέμας, σῶμα aber gebraucht er nur vom toten Leib.

Daraus schlossen die Stoiker, dass er der Vater jener philosophischen Lehre ist, die den lebendigen Leib als Gefängnis — δεσμωτήριον, damit soll δέμας etymologisch verwandt sein! — der Seele, den Leichnam aber als zurückgelassenes Denkmal (σῆμα) derselben betrachtet. — Eben daraus, dass nur der der Seele beraubte Leib σῶμα genannt wird, schlossen sie ferner, dass Homer die psychologische Anschauung des Platon und Aristoteles kenne, wonach die Seele zwar unkörperlich ist, aber des Körpers als Vehikels (ὄχημα) bedarf; deshalb besitzt die Seele, auch getrennt von dem Körper, noch die Gestalt desselben, die sie ihm vorher, wie der Künstler dem Wachs (ἐκμαγεῖον), eingeprägt hat.

Auch die pythagoreische Lehre von der Seelenwanderung fand man in Homers Gedichten angedeutet. Wenn die Helden — Hektor, Antilochos, Achilleus — mit ihren Pferden reden oder gar von diesen angeredet werden; wenn Odysseus von seinem Hund eher erkannt wird als von Menschen, ja als von seinen eigenen Verwandten: welche andere Vorstellung hat dabei der Dichter, als dass alle Lebewesen mit den Menschen seelenverwandt sind, weil sie an der Vernunft teilhaben? Und dass die Genossen des Odysseus für ihren Frevel an den Rindern des Sonnengottes den Untergang erleiden, ist ein Beweis dafür, dass auch die Tiere von den Göttern beschützt sind, dass also alle Lebewesen von ihnen gleich geachtet werden. — Weiteres vgl. unten zu *κ* 135 ff. (Kirke) Anm. 119.

Α 129

Erklärung der Form δῷσι (3. sgl.).

Schol. *Α* 129. Lehrs: Herodian. p. 195. Lersch: Sprachphilosophie der Alten II p. 214. Pierron: L'Iliade d'Homère I p. XXVI.

Chrysippos erklärte — in Übereinstimmung mit Zoilos von Amphipolis —, der Dichter gebrauche die Form δῷσι, die eigentlich 3. pluralis sei, hier als Singular und begehe dadurch einen σολοικισμός. — Wir haben hieran ein Beispiel für die willkürliche Wort- und Formenerklärung der Stoiker.

A 194 ff. **Athene erscheint dem Achilleus.**

[Herakl.] 17—20. Cornutus 19 f. p. 33 ff. [Plut.] II 129 f.

In dem Augenblick, wo sich der Streit zwischen Achilleus und Agamemnon auf's heftigste gesteigert hat, wo Achill schon das Schwert zieht, entsendet Hera, für beide Fürsten gleich besorgt, die Göttin Athene; diese tritt hinter den Peliden und fasst ihn am blonden Haare; er staunt, wendet sich und erkennt sofort die strahlenäugige Athene, die ihm allein sichtbar ist.

Zunächst fällt hier dem Stoiker die ungeheure Schnelligkeit auf, mit der Athene den Kreis der Himmlischen verlässt, um den Mord zu verhindern. Diese Schwierigkeit lässt sich nur durch allegorische Erklärung beseitigen. Nämlich so: Achilleus, von Groll erfüllt, greift zum Schwert, da die Überlegung seines Gehirns durch die Entrüstung seines Herzens verdunkelt wird. Aber bald schwindet der Zornesrausch, die Vernunft wird wieder nüchtern und wendet sich zum Besseren.[44])

Die vernünftige Überlegung nun nennt der Dichter Athene, d. h. *ἀϑρηνᾶ*, die mit dem Scharfblick der Vernunft alles durchschauende (*διαϑροῦσα*). Darum ist Athene auch die jungfräuliche Göttin: denn die Vernunft ist rein und unverletzlich. Darum ist sie aus dem Haupte des Zeus geboren; denn das Haupt ist der Sitz der Vernunft.

Auch die Einzelheiten der vorliegenden Stelle findet der Stoiker wieder mit seiner Auffassung übereinstimmend.

So lange Achill zürnt, erfüllt diese Leidenschaft seine Brust; darum wird, während er das Schwert zieht, sein Busen durch und durch erschüttert (*A* 189). Sobald aber der Zorn weicht und die Überlegung über ihn Macht gewinnt, da tritt die Vernunft, gleichsam ein Heilmittel gegen die Glut, zu ihm und fasst ihn am Haupt (*A* 197).

Achilleus staunt (*A*199) über seine eigene Furchtlosigkeit gegenüber einer so grossen Gefahr. Sobald er die Grösse des Frevels, zu dem er sich hinreissen lassen will, erkannt hat, überlässt er sich der Leitung der Vernunft. Doch schwindet der Zorn nicht ganz. Und gerade das ist für den Stoiker der sicherste Beweis, dass hier mit Athene nicht eigentlich eine Göttin gemeint ist. Wäre es eine solche, so müsste die Versöhnung, die sie stiftet, eine vollständige sein. Aber die menschliche Überlegung lässt sich damit genügen, dass keine schlimmen Thaten geschehen; Scheltworte gestattet sie (*A* 211). Denn so grosse Leidenschaften pflegen nicht auf einmal spurlos zu schwinden. —

Der Stoiker nimmt hier Anlass zur Entwickelung psychologischer Philosopheme, wie er bei der Schilderung der Pest physikalische Theorien der Stoa mitzuteilen für gut fand, und wieder verbindet er seine Ausführungen mit Ausfällen gegen P l a t o n. Dieser teilt die Seele in das Vernünftige (*τὸ λογικόν*) und das Unvernünftige (*τὸ ἄλογον*) und dieses letztere wieder in zwei Teile, die Begierde (*τὸ ἐπιϑυμητικόν*) und die Leidenschaft, den Affekt (*τὸ ϑυμοειδές*). Jedem dieser Seelenteile weist er einen bestimmten Körperteil gleichsam als Wohnung an. Die Vernunft (*τὸ λογικόν*) thront nach ihm wie auf einer Burg in dem höchsten Teile des Hauptes, rings von den Sinnen (*αἰσϑητήρια*) als ihren Trabanten umgeben. Die Teile des Unvernünftigen wohnen im Herzen und in der Leber, dort die Leidenschaft, hier die Begierde. — Diese Lehre veranschaulicht er durch die Allegorie von

---

[44]) Ähnlich verwandelt [Herakl.] 28 die Begegnung zwischen Athene u. Odysseus (*B* 279 f.) in ein Selbstgespräch. [Herakl.] 72 wird die Unterredung zwischen Odysseus u. Hermes vor dem Gang zur Kirke ähnlich erklärt. Vgl. unten zu *κ* 135 ff. — Zum Folgenden vgl. Cornutus 19 (*Ἀϑηνᾶ* = *φρόνησις* u. *ἀγχίνοια*) u. 20 (*Ἀϑ.* = *ἀϑρηνᾶ* oder *ἄνευ ϑηλύτητος* oder *αἰϑερονaία*).

den beiden Pferden und dem Wagenlenker. Die Strebungen gleichen dem edlen, ehrliebenden Pferde, das sich durch Wort und Zuruf lenken lässt, die Leidenschaften aber dem plumpen, zügellosen, das kaum dem Sporn und der Peitsche gehorcht. Über allem steht gleichsam als Wagenlenker der vernünftige Teil der Seele, der im Haupte wohnt, das Göttliche in uns, das uns von der Erde erhebt, unsere Abstammung aus dem Himmel verbürgt.[45])

Diese ganze platonische Psychologie hat nach dem Stoiker ihre Quelle in den homerischen Gesängen. Der Zorn (*θυμός*) hat auch nach Homer seinen Sitz im Herzen. Darum klopft Odysseus in seiner Entrüstung gegen die Freier an die Brust wie an die Thüre der Zorneswohnung und spricht Trostworte zu seinem zornmütigen Herzen (*υ* 18 f.) als der Quelle der Leidenschaft. — Der Sitz der Begierden ist auch bei Homer die Leber. Darum besteht die Strafe des Tityos, der durch die Liebe zu Leto, der Gemahlin des Zeus, gegen die Götter gesündigt, darin, dass ihm in der Unterwelt zwei Geier die Leber abfressen (*λ* 578). Denn die Strafe trifft den Teil, mit welchem gefrevelt wurde. — So viel über den unvernünftigen Teil der Seele.

Was die Vernunft betrifft, so kann kein Zweifel sein, dass Homer ihren Sitz im Haupte annimmt. Jedenfalls ist ihm das Haupt der wichtigste, der herrschende Körperteil. Darum setzt er oft für den Menschen nur den Kopf[46]), das heisst den wichtigsten Teil für das Ganze, wie z. B. in der Nekyia des Odysseus das Haupt des Aias für den Helden selbst (*λ* 549 f.). Noch deutlicher erkennen wir diese Lehre als homerisch bei der Verwundung von Nestors Pferde, wo der Kopf als der wichtigste Teil — als der rechte Fleck für die Verwundung — bezeichnet wird (*Θ* 83 f.). Und am aller klarsten tritt uns diese homerische Anschauung in der vorliegenden Stelle (*A* 194 ff.) entgegen.

A 399—404. Fesselung des Zeus.

[Herakl.] 21—25. 40. 41. Cornutus 1—5 p. 1—5. 17 p. 26 ff. 35 p. 74 f. [Plut.] II 92—95. 97. 98. 104. Schol. *H* 99. Aristot. Meteor. p. 339 a 11 ff. Diels: Doxogr. p. 93 f. 95. (Stob. I $22_{,2}$). Zeller II 2 p. 434 III 153. 182 ff. 326. Maass: Aratea p. 173 ff.

Geradezu unverzeihlich gottlos wäre es, meint der Stoiker,[47]) wenn Homer die Erzählung von der Fesselung des Zeus durch Hera, Poseidon und Athene und von seiner Befreiung durch Thetis wörtlich verstanden wissen wollte. Denn wie darf Zeus, der höchste Gott, gefesselt werden? Wenn die Titanen oder Giganten sich so an ihm vergingen, wäre es noch begreiflich. Aber wie kommt Hera dazu, seine Gemahlin? wie Poseidon, sein Bruder, mit dem er die Herrschaft redlich geteilt? wie Athene, seine Tochter? So unbegreiflich diese Gewaltthat der Götter ist, ebenso unwürdig eines Zeus ist die Rettung durch so untergeordnete Gottheiten wie Thetis und Briareos.[48])

---

[45]) Plato: Phaedrus p. 253 D. Timaeus p. 90 A. [46]) [Herakl. 19: *ἔστι τοίνυν ἡ κεφαλὴ καθ' Ὅμηρον ἐν τῷ σώματι τὴν κυριωτάτην εἰληχυῖα τάξιν· ὅλον οὖν εἴωθεν ὀνομάζειν τὸν ἄνθρωπον, ἐξαιρέτως ἀφ' ἑνὸς τοῦ κρατίστου τὰ λοιπὰ δηλῶν.* Mehler meint, zwischen *οὖν* und *εἴωθεν* sei *οὕτως* einzufügen. Vielleicht ist *ὅλον* zu ändern, da es überflüssig ist, (mit Rücksicht auf *ἐξαιρέτως κτλ*). Man erwartet dafür den Begriff *κεφαλήν*. [47]) Der Inhalt von [Herakl.] 21 ff. ist aus den *Ὁμηρικά* des Krates von Mallos geschöpft. Maass: Aratea p. 173 ff. [48]) Der Schluss von [Herakl.] 21 lautet: *ἀπρεπεῖς δ' αἱ τοιαῦται ἐλπίδες, ὡς τοιούτων δεηθῆναι συμμάχων.* *Ἐλπίδες* hat hier keinen Sinn. Mehler meint, es sei etwa der Gedanke herzustellen: *ἀπρεπὲς δ' εἰ τοσοῦτον ἐλείπετο, ὡς κτλ.* „Turpe autem fuit, si eo usque erat oppressus, ut huiusmodi sociis egeret." Vielmehr ist für *ἐλπίδες* der Begriff „Angriffe" zu suchen; etwa *ἐπιθέσεις*.

Hier kann wieder nur allegorische Deutung helfen.

Nach stoischer Auffassung nämlich ist Homer der Vater aller physikalischen Theorien,[49]) so auch die Quelle der verschiedenen Lehren von den Elementen. Thales von Milet betrachtete als das welterzeugende Element das Wasser. Denn der feuchte Stoff hat eine Proteusnatur, d. h. die Eigenschaft, sich leicht in alle möglichen Gestalten zu verwandeln. Seine Ausdünstungen werden Luft, der dünnste, feinste Teil der Luft entbrennt als Äther, die Sinkstoffe aber werden Erde.[50]) Das Wasser ist also nach Thales das Urelement. — Diese Lehre fusst auf Homer, der den Okeanos als den Erzeuger aller Dinge bezeichnet (*Ξ* 246).[51])

Anaxagoras von Klazomenae[52]) verband mit dem Wasser als zweites Element die Erde. Auch diese Ansicht ist bei Homer zu finden. Menelaos wünscht im Zorne über die Feigheit der griechischen Fürsten, die Hektors Herausforderung nicht annehmen wollen: »Möget ihr alle zu Wasser und Erde werden!« (*H* 99) d. h. »Möget ihr alle vernichtet werden!« Alles Erzeugte nämlich wird bei der Vernichtung in die Stoffe aufgelöst, aus denen es entstanden ist.[53])

Die vollkommenste Physik aber ist für den Stoiker die Lehre, welche die Vierzahl der Elemente annimmt. Danach giebt es zwei stoffliche (*ὑλικά*) Elemente, Erde und Wasser, und zwei hauchartige (*πνευματικά*), Äther und Luft. Sie sind zwar von Natur einander entgegengesetzt, können aber durch Mischung harmonisch vereinigt werden.

Auch diese Lehre ist in Homers Gedichten enthalten. Zum Beweise dessen genügt eine nähere Betrachtung der schon oben (p. 6[20]) angeführten Verse (*Γ* 276 ff.)[54]), mit denen Agememnon seinen Eid vor dem Zweikampfe des Paris und Menelaos beginnt. Er ruft zuerst den Äther an, d. h. das reine, also leichteste Feuer, das darum in der Reihenfolge der Elemente zu oberst kommt.[55]) Nach ihm kommen Flüsse und Erde, die stöfflichen Elemente (*τὰ ὑλικὰ στοιχεῖα*). Die Luft aber, die

---

[49]) [Herakl.] 22: *ἡ γὰρ ἀρχέγονος ἁπάντων καὶ πρεσβυτάτη φύσις ἐν τούτοις τοῖς ἔπεσι θεολογεῖται, καὶ τῶν φυσικῶν κατὰ τὰ στοιχεῖα δογμάτων εἷς ἀρχηγὸς Ὅμηρος, ἑκάστῳ τινὶ τῶν μετ' αὐτὸν, ἧς ἔδοξεν εὑρεῖν, ἐπινοίας γεγονὼς διδάσκαλος.* Vgl. Seneca: Ep. 88: Modo Stoicum Homerum faciunt, modo Epicureum — modo Peripateticum — modo Academicum. Apparet nihil horum esse in illo, cui omnia insunt. [Plut] II. 93. Diels: Doxogr. p. 93 f. [50]) So [Herakl.] 22. Ähnlich Zenon: Schol. Apollon. Rhod. I 498 (Wachsmuth: De Zenone et Cleanthe I p. 11). Zenon erklärte auch das Chaos bei Hesiod = Wasser (*ἀπὸ τοῦ χέεσθαι*): Probus ad Verg. p. $21_{,14}$ K. (Diels: Doxogr. p. 91). [51]) Ähnlich *Ξ* 201 = 302. Diels: Doxogr. p. 170 f. [Herakl.] leitet den Namen Okeanos ab von *ὠκέως νάειν*. Das Gleiche bei [Plut.] II 93. Vgl. Cornutus 8 p. 8. Quelle sind wieder die *Ὁμηρικά* des Krates. Nach Zenon von Kition stammte die Lehre des Thales vielmehr von Hesiod. Wachsmuth: De Z. et Cl. I p. 11. Maass: Aratea p. 174[8]. [52]) Nach [Plut.] II 93 Xenophanes v. Kolophon. Vgl. Schol. *H* 99. [53]) Auch Euripides teilte die Ansicht von der Auflösung aller Erzeugnisse in ihre Bestandteile. Frg. 935 Nauck. [54]) Auch hier liest [Heraklit] *Γ* 276: *Ζεῦ κύδιστε, μέγιστε, κελαινεφὲς, αἰθέρι ναίων*, während in den Homerausgaben *Ζεῦ πάτερ, Ἴδηθεν μεδέων, κύδιστε, μέγιστε* steht. Mehler meint, hier müsse die richtige Lesart hergestellt werden. An sich sei zwar ein solcher Irrtum [Heraklits] nicht unmöglich; denn er und seinesgleichen citierten aus dem Gedächtnis. Aber in der folgenden Auseinandersetzung werde Zeus dem Äther gleichgesetzt, und selbst einem Heraklit sei es nicht zuzutrauen, dass er den *ἐν αἰθέρι ναίοντα* gleichsetze dem *αἰθήρ*. — Ich meine aber, für einen Heraklit genügt schon die Erwähnung des *αἰθήρ* im Zusammenhang mit Zeus, um beide Namen für einander zu setzen, und gerade, weil die richtige Lesart dieses Verses den *αἰθήρ* nicht erwähnt, wird Heraklit die in seinem Gedächtnis haftende Fassung geschrieben haben. Es wäre doch auch sehr auffallend, wenn er hier den Vers anders citieren würde, als er ihn verhältnismässig kurz vorher (c. 3) geschrieben hat. — Ähnlich erklärt [Herakl.] *O* 192 (s. unten p. 17.) [55]) Dieses heisst Zeus, entweder weil es den Menschen das Leben

sich unter dem Äther befindet, nennt der Dichter allegorisch *ἀΐδης*, unsichtbar, da sie als dichteres und mit Feuchtigkeit durchsetztes Element dunkel und ohne Einwirkung leuchtender Körper glanzlos (*ἀλαμπής*) ist. — Den Helios fügt Homer als Fünftes hinzu, um auch den Peripatetikern einen Gefallen zu erweisen (! [Herakl.] 23 [Plut.] II 104). Diese lehren nämlich, dass es ausser dem Äther noch eine zweite Art von Feuer giebt, welche sie *κυκλοφορητική* (sc. *φύσις*) nennen nnd als fünftes Element betrachten. Der Äther nämlich nimmt vermöge seiner Leichtigkeit immer den obersten Raum ein; Sonne aber und Mond und die Gestirne mit ähnlichen Bahnen bewegen sich im Kreise, weil ihre Feuersubstanz von anderer Kraft ist.

An derartigen allegorischen — oder, wie wir sagen würden, symbolischen — Bezeichnungen, wie Zeus für Äther oder Hades für Luft, darf man nach stoischer Anschauung bei einem Dichter keinen Anstoss nehmen, zumal da ja bekanntlich auch die bedeutendsten Philosophen, wie z. B. Herakleitos der Dunkle,[56]) auf ähnliche Weise ihre Gedanken aussprachen.[57])

Auch andere Homerstellen betrachteten die Stoiker als allegorische Fassung der Lehre von den vier Elementen. Wir wollen die betreffenden Erklärungen hier zusammenstellen.

Die Stoiker fanden in der Fesselung der Hera, an welche der erzürnte Zeus seine Gemahlin erinnert (*O* 18 ff.) eine allegorische Darstellung der Weltentstehung und der vier Elemente in ihrer üblichen Reihenfolge: zuerst der Äther, dann die Luft, dann Wasser und Erde. Durch gegenseitige Mischung dieser Elemente entstehen die Lebewesen und die leblosen (*ἄψυχα*) Geschöpfe. Zeus, d. h. der Äther, hat an sich Hera, d. h. die Luft, aufgehängt[58]) und an den untersten Enden derselben als schwere Ambosse Wasser und Erde. Dass es der Dichter so meint, ergiebt sich für den Stoiker fast aus jedem einzelnen Ausdruck dieser Stelle. — Das Aufhängen in der Höhe bezieht sich auf den hohen Raum, den die Luft einnimmt. — Die goldene, unzerreissbare Fessel bezeichnet die goldglänzende Grenzfläche zwischen Äther und Luft. Der Ausdruck »unzerreissbar« (*ἄρρηκτος*) wäre unverständlich, wenn die Stelle rein mythisch aufzufassen wäre, da ja Hera sofort wieder befreit wurde. Da aber die Harmonie des Weltalls mit unlösbaren Banden zusammengeschlossen ist, so ist die Unmöglichkeit, seine Teile zu trennen, sehr treffend mit jenem Worte angedeutet. — Das Hängen in

---

(*τὸ ζῆν*) gewährt, oder von der Hitze (*ζέσις*) des Feuers! [Herakl.] 23. Cornutus 1 u. 2. — Auch Euripides (frg. 941 N²) nennt den Äther Zeus. — Über dem Äther befindet sich der *οὐρανός*. [Plut.] II 95 beruft sich hiefür auf **P** 424 f. und *Α* 497. Der reinste Teil der Luft, der zugleich am höchsten ist, der also am weitesten von der Erde und ihren Ausdünstungen entfernt ist, heisst Olympos, weil er ganz glänzend (*ὅλον λαμπρόν*) ist. [56]) Von ihm führt [Heraklit] 24 folgende Aussprüche an: *Ἄνθρωποι θεοὶ θνητοί, θεοί τ' ἄνθρωποι ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, θνήσκοντες τὴν ἐκείνων ζωήν.* — ***Ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν.*** Vgl. Plutarch: De **EI** ap. Delph. 392 B: *ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστι δὶς ἐμβῆναι τῷ αὐτῷ.* — Das Studium Heraklits von Ephesos war eine Lieblingsbeschäftigung der Stoiker. Von ihnen stammt auch die Einteilung seiner Philosophie *εἴς τε τὸν περὶ παντὸς (λόγον) καὶ τὸν πολιτικὸν καὶ θεολογικόν* (Diog. L. IX. 9, 5). Vgl. Maass: Aratea p. 155[66]. 235[15]. [57]) Als Nachahmer dieser homerischen Allegorie betrachtete man den Empedokles von Akragas, der die vier Elemente folgendermassen bezeichnet: ***Ζεὺς ἀργὴς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀιδωνεὺς | Νῆστίς θ', ἣ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον,*** also mit Zeus den Äther, mit Hera die Erde, mit Hades die Luft und mit der Nestis, die in Sizilien als Gottheit verehrt wurde, das Wasser meint. Diels: Doxogr. p. 88. Plut: Plac. I 3, 20. Stob. I 10, 11. [Plut.] II 99 f. [58]) Es macht dem [Herakl.] gar keine Beschwerde, hier (c. 40) Hera als Luft zu fassen, während er c. 23 (s. oben) Hades als Luft fasst.

Äther[59]) und Wolken bezeichnet, dass der Luftraum bis zu den Wolken reicht. — Die schweren Gewichte, die Ambosse, die an den Füssen, d. h. an den untersten Teilen der Luft hängen, sind Erde und Wasser.

Nicht minder deutlich findet der Stoiker in dem darauf folgenden Schwur der Hera (*O* 36 f.) die Vierzahl der Elemente dargestellt. Sie schwört bei Wasser[60]), Erde und Himmel (d. h. Äther); das vierte Element ist die Schwörende selbst.

Die selbe Anschauung ist in den Worten Poseidons (*O* 187 ff.), in denen er die Teilung der Weltherrschaft unter die drei Söhne des Kronos bespricht, allegorisch ausgedrückt[61]). Es wäre ja eine ganz unbrüderliche Teilung, wenn der Himmel dem Meer und der Unterwelt gleich gesetzt würde. Es ist eben kein μῦθος, sondern eine Allegorie. Kronos nennt der Dichter die Zeit (χρόνος). Diese ist der Vater aller Dinge; denn ohne Zeit kann nichts entstehen[62]). Darum ist die Zeit auch der Vater der vier Elemente. Ihre Mutter ist Rhea; denn das All befindet sich in ewigem Fluss (ῥύσις), in immerwährender Bewegung. Die Kinder dieser beiden, der Zeit und des Flusses, sind Erde[63]) und Wasser, Äther und Luft. Dem feurigen Stoffe weist der Dichter den Himmel an, den feuchten stellt er unter die Herrschaft des Poseidon, und die lichtlose Luft nennt er Hades[64]). Ein allen gemeinsames, unbewegliches Element aber ist nach Homer die Erde, gleichsam der unerschütterliche Mittelpunkt, der Herd des Weltalls. —

Die häufige Wiederholung dieser Allegorie beweist, wie wichtig dem Dichter die Lehre von den vier Elementen war. —

Nun zurück zu unserer Stelle. Die Frage ist die, ob der Anschlag der Götter gegen Zeus als eine Darstellung der Elemente aufzufassen ist. Zu diesem Zweck muss man sich die stoische Lehre von der Dauer des Weltalls vergegenwärtigen. Die angesehensten Philosophen der Schule[65]) sagen darüber Folgendes. So lange die Harmonie der vier Elemente ohne Hader besteht, indem jedes den ihm angewiesenen Rang einnimmt, wird alles unerschüttert bleiben. Wenn aber eines über die andern Herr wird und sich dem entsprechend mehr geltend macht, dann werden die andern durcheinander geworfen und von der Kraft des Herr gewordenen überwältigt. Wenn das Feuer plötzlich aufflammt, wird ein grosser Weltbrand (ἐκπύρωσις) entstehen[66]). — Eine derartige künftige Verwirrung aller Dinge bezeichnet Homer an unserer Stelle. Zeus, das mächtigste Element, wird befeindet von den andern, der Luft (Hera), dem Wasser (Poseidon) und der Erde. Für diese letztere ist hier Athene gesetzt; denn sie ist die schöpferische und wirkende Gottheit[67]). Diese Elemente waren ursprünglich

---

59) An diesem Widerspruch stösst sich [Herakl.] nicht. 60) Wohlgemerkt: Στυγὸς ὕδωρ! 61) [Herakl.] 41. Diels: Doxogr. p. 89 ff. Prob. ad Verg. p. 11, 4 ff. 10, 33. [Plut.] II 97. Nach Maass: Aratea p. 176 las Krates, der Gewährsmann Heraklits, *O* 189 πάντ' ἃ δέδασται (ἃ äolisch); negavit igitur Crates „omnia“ elementa inter tres Saturni filios distributa esse. — Vgl. zu der folgenden Ausführung über Kronos und Rhea Cornutus 3 u. 4 p. 3 f. Cic. de nat. deor. II 25 (Wachsmuth: De Z. et Cl. II p. 16.) 62) Mehler verändert [Herakl.] 41 die Reihenfolge der Sätze, wie mir scheint, ohne Grund. 63) während doch diese an der betr. Homerstelle ausdrücklich von den drei übrigen geschieden ist. 64) Vgl. Cornutus 5 p. 4. Dunkelheit der Luft ist homerische Vorstellung; er gebraucht ἀήρ für „Finsternis“: Lehrs: De Aristarchi studiis homericis p. 102; nach Homers Vorbild auch Aratos: Maass: Aratea p. 53. 65) Zenon, Kleanthes, Chrysippos. Zeller III p. 153. 66) [Herakl.] 25 fährt fort: Bricht das Wasser aus, so wird die Welt durch eine grosse Überschwemmung vernichtet werden. — Die Lehre vom κατακλυσμός ist nicht stoisch. Vgl. Cornutus 17 p. 27. 67) Es stört natürlich den Heraklit nicht, dass er die Erde sonst von anderen Gottheiten vertreten sein und Athene anderes vertreten lässt.

einig[68]) infolge ihrer richtigen Mischung. Als aber eine Verwirrung entstand, wurde Abhülfe geschaffen durch Klugheit (*πρόνοια*). Diese nennt der Dichter Thetis, weil sie durch vernünftige Scheidung der Elemente eine geschickte Ordnung des Weltalls (*τῶν ὅλων εὔκαιρον διάθεσιν*) herrstellte. Ihr zur Seite stand die starke (*βριαρά*, daher Briareus), vielhändige Gewalt; denn ohne diese wäre eine Heilung so furchtbarer Krankheit nicht möglich gewesen.

Α 424. **Die Götter sind die Gestirne.**

Poseidonios und Kleanthes bei Macrob. Sat. I 23,₂. Maass: Aratea p. 186.

Thetis will zu Zeus gehen, wenn er von dem Lande der Aithiopen zurückgekehrt ist, wohin ihm alle Götter gefolgt sind.

Die Physiker der Stoa sehen hier in Zeus die Sonne, welche die heisse Zone nicht verlässt; denn dort fliesst unter ihr der Okeanos, aus dem sie ihre Nahrung bezieht. Alle Hitze entsteht nämlich nach stoischer Lehre aus der Feuchtigkeit. — Die Götter, die dem Zeus folgen, sind die Sterne, die täglich mit der Sonne und dem Himmel die gleiche Bahn zurücklegen und ebenfalls aus dem feuchten Element gespeist werden. *Θεοί* heissen sie von *θέειν* (!).

Α 545. **Pflichten der Gattin.**

[Plut.] II 187.

Zeus verweist es seiner Gemahlin, dass sie all seine Gedanken zu erforschen suche. Ein andermal (*Ξ* 310 f.) teilt Hera ihrem Gemahl mit, dass sie zum Hause des Okeanos gehen will; denn Zeus würde ihr zürnen, wenn sie insgeheim fortginge.

In diesen Versen erschien Homer den Alten als Vertreter der Anschauung, dass die Frau nicht neugierig die geheimen Absichten des Mannes erforschen soll, dass sie aber ihrerseits nichts ohne die Einwilligung des Mannes thun darf.

Α 591 ff. **Sturz des Hephaistos.**

[Herakl.] 26. Cornutus 19 p. 33. Zeller: III p. 185 f. 326 f. Maass: Aratea p. 177 (Susemihl: J. f. Ph. 1893 p. 38).

Man hat vielfach den Homer getadelt, weil er den Hephaistos, also einen Gott, lahm sein und beinahe in Lebensgefahr geraten lässt.

Auch hierin ist nach stoischer Anschauung eine philosophische Lehre verborgen, und zwar die Lehre von den zwei Arten des Feuers. Es giebt nämlich nach der stoischen Physik zwei Arten von Feuer: das Ätherfeuer, das den höchsten Raum im Weltall einnimmt und vollkommen ist (dieses nennt der Dichter Helios und Zeus) und das irdische (*πρόσγειος*) Feuer, das vergänglich ist und nur je nach der zugeführten Nahrung aufflammt, also angefacht und ausgelöscht werden kann. Dieses letztere heisst bei Homer Hephaistos, und dieses kann im Vergleich mit jenem vollkommenen Feuer sehr wohl lahm genannt werden; auch bildlich: wie jede Lähmung der Beine den Gebrauch eines

[68]) Die Stelle lautet [Herakl.] 25: *ταῦτα δὴ τὰ στοιχεῖα πρῶτον μὲν συγγενῆ διὰ τὴν ἐν ἀλλήλοις ἀνάκρασιν· εἶτα συγχύσεως παρὰ μικρὸν αὐτῶν γενομένης, εὑρέθη βοηθὸς ἡ πρόνοια.* *συγγενῆ* ist grammatisch unmöglich; auch der Begriff passt nicht. Mehler sagt: Si ponas *ἡσύχαζε* aut simile quid interiisse, cuius in locum istud *συγγενῆ* subrepserit, a scriptoris sententia haud ita longe, arbitror, aberis. Es ist wohl ein Wort der Bedeutung „friedlich, einig sein“ zu suchen, etwa *σύμφωνα* oder *σύγχορδα* [*ἦν*].

Stockes als Stütze nötig macht, so kann das irdische Feuer ohne aufgelegte Hölzer nicht bestehen(!). Man darf auch nicht vergessen, dass der Dichter ganz unzweifelhaft das Wort Hephaistos für Feuer anwendet (*B* 426)[69].

Auch dass Hephaistos vom Himmel geschleudert wurde, ist physikalisch zu verstehen. Anfangs nämlich, als der Gebrauch des Feuers noch nicht sehr ausgebildet war, fingen die Menschen mit eigens dazu eingerichteten ehernen Werkzeugen die von den Himmelskörpern abfallenden Funken auf, indem sie die Instrumente um Mittag der Sonne gegenüber aufstellten[70]. So ist auch der Mythus vom Prometheus, der das Feuer aus dem Himmel stiehlt, aufzufassen: die Klugheit (*προμήθεια*) der Menschen erkannte diese Feuerquelle.

Lemnos wird mit Recht als erster Aufnahmsort dieses Feuers genannt; denn dort brechen aus der Erde Feuerflammen hervor. — Dieses Feuer ist vergänglich (*A* 593): denn es erlischt sofort, wenn es nicht durch menschliche Fürsorge erhalten wird. —

[Heraklit.] 27 teilt uns bei dieser Gelegenheit eine merkwürdige Erklärung dieser Stelle von Krates[71] mit, der er selbst keinen unbedingten Glauben schenken kann. Zeus wollte einmal eine Messung des Weltalls vornehmen. Zu diesem Zwecke schleuderte er gleichzeitig zwei gleich schnell laufende Feuerbrände, den Hephaistos und den Helios, den einen abwärts von der »Schwelle« (*βηλοῦ*), den andern von Ost nach West. Darum stimmten die Bahnen beider in der Zeit überein; denn mit dem Untergang der Sonne fiel Hephaistos auf Lemnos nieder.

B 53 ff. Politische Verhältnisse zur Zeit Homers.

[Plut.] II 177—181.

Agamemnon beruft, bevor er seine Vorschläge vor die Menge bringt, eine Ratsversammlung der »Greise« und berät mit ihnen.

Daraus schloss man, dass der Dichter die in jedem Staat bestehende Einrichtung einer Ratsversammlung kannte, die das Recht der Vorberatung (*προβούλευμα*) hat.

Dass ferner der Fürst für das Wohl aller besorgt sein muss, ist eine Forderung, die auch schon Homer aufstellt (*B* 24). Ebenso sind die Pflichten der Unterthanen aus den Lob- und Tadelreden des Odysseus (*B* 190 ff, 200 ff.) zu erkennen.

Auch die Sitte, dass man vor dem Mächtigeren aufsteht, kennt Homer (*A* 533 ff.); ebenso, dass der Älteste zuerst spricht (*Ξ* 111 f.); ferner die Anschauung, dass freiwillige Vergehen bestraft werden müssen, unfreiwillige Verzeihung verdienen (*χ* 350 ff.).

B 196 f. u. sonst. Homers Ansichten über die verschiedenen Staatsformen.

[Plut.] II 182 u. 183.

Die griechische Philosophie lehrte bekanntlich, dass es drei auf Gerechtigkeit und gesetzlicher Ordnung (*εὐνομία*) beruhende Verfassungsformen gebe: Königtum, Aristokratie und Demokratie, und

---

[69] Cornutus 19: *τὸ ἐν χρήσει καὶ ἀερομιγὲς* (sc. *πῦρ*) *Ἥφαιστος, ἀπὸ τοῦ ἧφθαι ὠνομασμένος κτλ.* Er ist der Sohn des Zeus und der Hera, weil er aus reinem Feuer und Luft gemischt ist. [70] Nach Cornutus 19 bedeutet das Schleudern des Hephaistos, dass die Menschen durch den Blitz, der etwas in Brand steckte, den Gebrauch des Feuers kennen lernten. — Dem entsprechend wird auch der Mythus von Prometheus Corn. 18 p. 31 anders gefasst als von [Herakl.]. Zeller III p. 327. [71] Maass: Aratea IV: De Cratete Mallota (p. 176 ff.) hat unzweifelhaft nachgewiesen, dass es der pergamenische Gelehrte ist, aus dessen *Ὁμηρικά* [Herakl.] überhaupt seine allegorischen Narreteien geschöpft hat (vgl. auch Susemihl: J. f. Ph. 1893 p. 38 ff.)

dass diesen ebensoviele auf Ungerechtigkeit und Gesetzwidrigkeit (*παρανομία*) gegründete Regierungsformen gegenüberstehen: Tyrannis, Oligarchie und Ochlokratie.

Auch diese Anschauung wollte man bei Homer wiederfinden.

Die Königsherrschaft nennt und lobt er durch seine ganze Dichtung. Er lässt sie von Zeus abstammen (*B* 196 f.) Der König muss milde sein wie ein Vater (*β* 47), er darf gegen Niemand im Volke unrecht handeln oder unrecht sprechen (*δ* 690 f.).

Auch die Aristokratie kennt der Dichter. So spricht er von fünf Königen der Böotier (*B* 494 f.) und von zwölf Königen der Phäaken (*ϑ* 390 f.).

Von der Demokratie giebt er ein deutliches Bild in der auf dem Schilde des Achilleus dargestellten Stadt, wo kein Fürst ist, sondern alle aus freiem Entschluss den Gesetzen gemäss leben; dem entspricht auch die Gerichtsscene (*Σ* 490 ff.). Angedeutet wollte man die Demokratie auch in den Worten der Penelope finden, mit denen sie den übermütigen Freier Antinoos daran erinnert, wie sein Vater vor dem »Volke« (*δῆμος*) geflohen sei (*π* 425 ff.). —

Nicht minder deutlich sind auch die schlechten Staatsformen bei Homer dargestellt. So ist ein Tyrannos[72]) der König Echetos, der den Fremden Nase und Ohren abschneidet (*σ* 85 f.); ebenso Aigisthos, der durch Mord auf den Thron kam, der es deshalb verdient hätte, nach dem Tode unbestattet, den Hunden und Vögeln zum Frasse liegen zu bleiben (*γ* 258—61). — Die Oligarchie scheint der Dichter in der übermütigen Schar der Freier verkörpert zu haben, die er »Herrscher der steinigen Ithaka« sein lässt (*α* 247). — Als Beispiel der Ochlokratie endlich erscheint die Bürgerschaft von Troia, wo alle an dem Verbrechen des Paris mitschuldig sind und darum ins Verderben geraten, wo Priamos seine Söhne als schuldige tadelt (*Ω* 253), und ein anderer Troer, Antimachos, als von Paris bestochen bezeichnet wird (*Λ* 124).

Γ 64. Die goldene Aphrodite.

Schol. **Γ** 64. Schrader: Porph. Il. p. 390³.

Paris spricht von den Gaben der »goldenen Aphrodite«.

Kleanthes bemerkte dazu, dass auf der Insel Lesbos ein Kult dieser — der goldenen — Aphrodite bestehe. — Also auch Sacherklärung liessen sich die Stoiker angelegen sein, aber am falschen Ort. Denn *χρυσῆ* ist hier ja nur ein schmückendes Beiwort zu Aphrodite.

Γ 121. Die Götterboten.

[Herakl.] 28.

Iris, die Botin des Zeus, ist die zusammenfügende Rede (*ὁ εἴρων λόγος*), wie Hermes die verkündende (*ἑρμηνεύων*): beide also sind nach ihrem Berufe benannt.

Γ 421 ff. Versöhnung zwischen Paris und Helena.

[Herakl.] 28.

Aphrodite erscheint als Kupplerin zwischen Paris und Helena, nachdem sich diese von jenem wegen seiner Feigheit im Kampfe mit Menelaos abgewandt hat. — Dieser Vorwurf kann nach stoischer Ansicht dem Dichter nicht gemacht werden. Denn Aphrodite ist der Unverstand (*ἀφροσύνη*)

---

72) Allerdings gebraucht Homer nicht dieses Wort, *νεώτερον γὰρ τὸ ὄνομα,* sagt [Plut.] II 183; doch nennt er ihn *βροτῶν δηλήμονα πάντων.*

der Liebesleidenschaft, welcher sich stets als hilfsbereiter Vermittler der Begierde einstellt. Er nimmt des Orts Gelegenheit wahr und erregt in beiden durch allerlei Zaubermittel die Liebessehnsucht, so dass Helena, die zu bereuen anfängt, zwar zuerst sich sträubt, indem zwei Empfindungen, Liebe zu Paris und Scham gegenüber Menelaos, auf sie einstürmen, zuletzt aber der Liebe erliegt.

Δ 2.

Hebe.

[Herakl.] 29.

Die die Götter beim Schmause bedienende Hebe ist nichts anderes als die der göttlichen Herrlichkeit (ἁβροσύνη) innewohnende Jugendkraft. Denn im Himmel giebt es kein Greisenalter, also überhaupt keine Altersstufen. Die Kraft der zum Genusse Versammelten ist gleichsam ein unvergängliches Werkzeug jeglicher Herzensfreude.

Δ 295.

Alastor.

Der Scholiast L hat uns zu diesem Verse eine von Chrysippos stammende Etymologie des Wortes ἀλάστωρ aufbewahrt, das hier als Name eines Unterfeldherrn aus Pylos vorkommt. Nach Chrysippos ist es so viel wie Mörder; denn dieser verdient die Strafe der Verbannung, des Umherirrens (ἀλᾶσθαι)[73].

Δ 298 f. u. sonst.

Die Kriegskunst bei Homer.

[Plut.] II 192–198

Die homerische Dichtung ist reich an Schilderungen von Schlachten aller Art: in der Ebene wird gekämpft, bei der Mauer, bei den Schiffen, in Abteilungen, im Einzelkampf. In der Darstellung von Feldschlachten (παρατάξεις) besonders bekundet der Dichter seine strategischen Kenntnisse. — Die Reiterei wird vor dem Fussvolk aufgestellt (*Δ* 298 f.)[74]. Bei jeder Abteilung ist ein Führer (*I* 85). Die Führer sind teils als Vorkämpfer vor der Front, teils zum Anfeuern hinter den Reihen (*Δ* 252). — Im Lager müssen die Stärksten an den äussersten Punkten untergebracht sein zum Schutze der andern; darum nehmen Aias und Achilleus die Flügel des Schiffslagers ein. Das Lager ist durch Wall und Graben gesichert, der Graben breit und tief und durch Pfähle unzugänglich gemacht (*M* 52 ff.). — Im Kampfe sind die Helden von edeln Trieben geleitet; sie sterben für Ehre (*X* 304 f.) und Vaterland (*O* 494). Die Tapferen erhalten Ehrengeschenke (*I* 334), den Feigen wird gedroht (*O* 348). Verwundungen von vorne sind ehrenvoll, Wunden auf dem Rücken eine Schmach (*N* 288 ff.). — Beim Verfolgen der fliehenden Feinde soll man sich nicht mit Beutemachen aufhalten (*Z* 68 ff.)

Δ 440 ff.

Eris.

[Herakl.] 29.

Über diese Göttin spricht Homer ganz offenbar allegorisch. Der Dichter will hier nicht eine ganz wunderbare Göttin darstellen, die bald winzig klein ist, bald bis zur unendlichen Höhe des Äthers sich ausdehnt, sondern er meint die Leidenschaft der Streitsüchtigen, die, durch unbedeutende Ursachen gereizt, zu einem grossen Übel anschwillt.

---

[73]) Andere erklärten ἀλάστωρ = ἄλαστος, nicht vergessend (ὁ μὴ πάσχων λήθην), weshalb es auch Beiname des Zeus sei. [74]) doch sind die ἱππῆες bei Homer nicht Reiter, sondern Wagenkämpfer.

E 330 ff. **Verwundungen der Götter.**

[Herakl.] 30—34. Cornutus 21 p. 44 ff. Schol. *E* 336.

Die schwere Anklage, die man gegen Homer erhob, weil er die Götter Aphrodite und Ares von Diomedes verwundet werden lässt, ist für den Stoiker hinfällig, wenn man die Stelle allegorisch erklärt, nämlich so: Diomedes, der die Athene, d. h. die Klugheit (*φρόνησις*) als Kampfgenossin zur Seite hat, verwundet die Aphrodite, d. h. den Unverstand (*ἀφροσύνη*), also nicht eine Göttin, sondern die Vernunftlosigkeit (*ἀλογιστία*) der kämpfenden Barbaren. Er selbst nämlich hat durch seine Kämpfe bei Theben — im Epigonenkrieg — und durch den zehnjährigen Krieg vor Ilios viel Kriegserfahrung erworben und jagt deshalb leicht die unverständigen Barbaren vor sich her. Indem er also viele von ihnen tötet, verwundet er, allegorisch gesprochen, den Unverstand der Barbaren.

So ist auch die Verwundung des Ares (*E* 825 ff.) zu erklären. Ares ist der Krieg, so genannt von seiner Schädlichkeit (*ἀρή*). Dazu stimmen auch die Beinamen, die der Dichter ihm giebt (*E* 831). Rasend wird er genannt, weil die Kämpfenden in rasender Wut einander zu töten trachten; veränderlich (*ἀλλοπρόσαλλος*), weil er sich bald auf die eine, bald auf die andere Seite wendet und der besiegte Teil oft durch eine plötzliche Wendung die Oberhand gewinnt[75]). Diomedes verwundet den Ares *νείατον ἐς κενεῶνα* (*E* 857), d. h. er dringt an den weniger geschützten, leeren (*κενά*!!) Stellen in die feindliche Aufstellung ein. Ares wird ehern genannt; das deutet auf die Rüstung der Kämpfenden; in jener alten Zeit war nämlich das Eisen noch selten[76]). — Der verwundete Ares schreit wie neun- oder zehntausend Krieger (*E* 860); damit ist eben eine so grosse Anzahl fliehender Barbaren gemeint.

Diese stoische Erklärungsweise wird dann auch auf die Fälle von Kränkungen der Götter angewendet, welche Dione in den an ihre verwundete Tochter Aphrodite gerichteten Trostworten erwähnt (*E* 382 ff.).

Wenn erzählt wird, dass Ares von den starken Söhnen des Aloeus, Otos und Ephialtes, gefesselt und 13 Monate lang gefangen gehalten wurde, bis ihn die Stiefmutter der beiden, Eeriboia, durch Herbeirufen des Hermes befreite (*E* 385 ff.), so ist das nach der platt rationalistischen Methode der Stoiker folgendermassen zu erklären. Zwei edle und starke Jünglinge, die des Lebens Wirren und Kämpfe kannten, beendeten die herrschende Friedlosigkeit, und durch ihre Eintracht gelang es ihnen, 13 Monate lang ihr Haus von Hader frei zu halten. Dann aber kam eine streitsüchtige Stiefmutter, die den Frieden des Hauses wieder vernichtete. Dieses Wiederaufflammen der Wirren ist als Befreiung des Ares aus dem Gefängnisse bezeichnet. (Preller: Gr. Mythol. I p. 81).

Ähnlich wird die Verwundung der Hera durch Herakles (*E* 392 ff.) erklärt. Herakles ist, wie die angesehensten Philosophen der stoischen Schule[77]) lehren, nicht als ein körperlich übermässig

---

[75]) Vgl. *Σ* 309: *ξυνὸς Ἐνυάλιος, καί τε κτανέοντα κατέκτα.* Die Heraklitstelle lautet: *νεμεσηταὶ γὰρ αἱ πολέμων ἐπ' ἀμφότερα ῥοπαὶ καὶ τὸ νικηθὲν οὐδὲ προσαντῆσαν αἰφνιδίως πολλάκις ἐκράτησεν.* Mehler hält *νεμεσηταὶ* und *προσαντῆσαν* für korrupt; für ersteres schlägt er *νεμεσητικαὶ* vor: Est enim *νεμεσητικὸς, ὃς λυπεῖται ἐπὶ τοῖς ἀναξίως εὖ πράττουσιν.* Vielleicht steckt die Korruptel in *οὐδέ.* Der Sinn wird doch wohl sein sollen: Der besiegte Teil hat schon oft die Oberhand gewonnen, indem er sich plötzlich umwandte. Also etwa *εἶτα* für *οὐδέ.* (*προσαντάω* steht nicht in den Wörterbüchern). [76]) *σπάνιος γὰρ ἦν ὁ σίδηρος ἐν τῷ πάλαι χρόνῳ* [Heraklit.] 31. Wir haben hier wieder ein Beispiel für die Antiquitätenforschung der Stoiker. [Herakl.] beruft sich auf *N* 340 ff. [77]) *Στωικῶν οἱ δοκιμώτατοι* [Herakl.] 33. Die stoische Deutung

starker, sondern als ein kluger, in himmlische Weisheit eingeweihter Mann aufzufassen, der den in tiefes Dunkel gehüllten Menschengeist erleuchtet hat. Er verwundet die Hera, d. h. er hat zuerst den Dunst (*θολερὸν ἀέρα*), der den Sinn der Menschen verdunkelte[78]), durch göttliche Vernunft aufgehellt, indem er die Dummheit (*ἀμαθία*) der Menschen durch Zurechtweisungen verwundete. Darum sendet er seine Geschosse von der Erde zum Himmel; denn jeder Weise hat einen geflügelten Pfeil, den er in die Höhe senden kann, nämlich den Verstand (*νοῦς*). — Das Geschoss des Herakles ist dreischneidig: das deutet auf die drei Teile der Philosophie (!)[79])

Nach der Hera verwundet er auch den Hades (*E* 395 ff.). Das bedeutet: Der Philosophie ist kein Ort unzugänglich, weder Himmel noch Schattenreich. Der Pfeil der Weisheit durchforscht, wohlgezielt geworfen, auch den lichtlosen, allen Menschen unzugänglichen Hades. Des Herakles Hände sind also rein von jeglichem Frevel an den Olympiern.

Homer aber erscheint dem Stoiker als Schöpfer aller Weisheit, der seiner Nachwelt alles, was sein Geist zuerst ersonnen, in allegorischer Darstellung überliefert hat, damit sie die Gedanken einzeln daraus schöpfen könne.

E 449 f. **Demokrits Lehre von den *εἴδωλα*.**

[Plut.] II 150.

In der Aristeia des Diomedes rettet Apollon den Aineias aus dem Kampfe und lässt an seiner Stelle ein ihm an Rüstung und Gestalt gleiches Scheinbild (*εἴδωλον*) zurück.

Das benützte man, um zu beweisen, dass Demokrits Lehre von den *εἴδωλα* als den Urwesen der Dinge auf Homer zurückgehe.

Z 130—140. **Dionysos bei Lykurgos.**

[Herakl.] 35 = Schol. *Z* 132. Cornutus 30 p. 57—60.

Einige Lehren über den Landbau, insbesondere über den Weinbau, fanden manche allegorisch dargestellt in der Erzählung von Lykurgos, der einst die Ammen des rasenden Dionysos in Nysa scheuchte, so dass sie alle fliehend ihre Thyrsosstäbe zu Boden warfen und Dionysos selbst ins Meer tauchte und furchtsam sich am Busen der Thetis barg[80]).

---

seiner einzelnen Abenteuer sei hier kurz erwähnt. Der Eber ist die Zügellosigkeit der Menschen; der Löwe = der urteilslos (*ἀκρίτως*) nach verbotenem Ziele stürmende Trieb (*φορά*); der Stier = vernunftlose Wut (*θυμοὶ ἀλόγιστοι*); die keryneïsche Hirschkuh = die Feigheit; der Mist im Stall des Augias = die die Menschen verfolgenden Widerwärtigkeiten (*ἀηδία*); die stymphalischen Vögel = die windigen Hoffnungen; die vielköpfige Hydra = die Lust (*ἡδονή*), die immer von neuem sprosst, bis sie durch das Feuer der Ermahnung (*παραίνεσις*) getilgt ist. Aber den Vogel schiessen die Stoiker vom Zweige mit der Erklärung des dreiköpfigen Kerberos: er ist die dreigeteilte Philosophie selbst, deren drei Teile, Logik, Physik und Ethik, wie die Köpfe des Höllenhundes aus einem Nacken hervorgewachsen sind. — Münzel: De Apollodori *περὶ θεῶν* libr. p. 27[2] führt diese Allegorien auf Kleanthes zurück mit Berufung auf Cornutus 31 (p. 62 ff. Lang), besonders p. 64_{15} f. — Vgl. Hirzel: Untersuchungen zu Cic. philos. Schriften II p. 877 Anm. [78]) [Herakl.] 34: *τὸν θολερὸν ἀέρα καὶ πρὸ τῆς ἑκάστου διανοίας ἐπαχλύοντα πρῶτος Ἡρακλῆς . . . . . διώρθρωσε.* Mehler bemerkt: Non intelligo vocabula *καὶ . . . . . ἐπαχλύοντα*, neque scio, quo modo possint emendari. — Der Gedanke fordert etwa: *καὶ τὰς ἑκ. διανοίας ἐπαχλ.* Das verbum *ἐπαχλύω* wird auch transitiv gebraucht. Themistius 12 p. 173 D: *θυμὸς καὶ ἔρως, ἃ ἐπήχλυε τοῦ πρεσβύτου τὴν συμβουλίαν.* Vgl. 19 p. 232 D: *ἐπαχλύεται ὁ λογισμὸς ὑπό τινος πάθους.* [79]) Vgl. Anm. 77: Kerberos. Also die blosse Zahl 3 genügt, um die 3 Teile der Philosophie anzudeuten! [80]) Die Bestrafung des Lykurgos durch die Götter lässt [Herakl.] unbeachtet.

Rasend heisst Dionysos, weil er der Wein ist, der die Gedanken verwirrt. Die Ammen müssen die Weinstöcke sein. Lykurgos, der Herr eines rebenreichen Erbgutes, kommt zur Zeit der Traubenlese in das fruchtbare Nysa. Beim Abschneiden der Trauben nun spricht der Dichter von der Furcht des Dionysos: denn wie die Furcht das Denken verwandelt, so wird die Frucht des Weinstocks durch das Pressen in Wein verwandelt (!). — Manche haben die Sitte, den Wein, damit er sich besser hält, mit Meerwasser zu mischen: darum lässt der Dichter den Dionysos ins Meer tauchen (!). — Die Aufnahme bei Thetis bezieht sich auf die Lagerung (*θέσις*!) des Weines nach der Pressung. — Er bebt dabei (*δειδιότα*): damit ist die Gährung (*παλμός*) des frischgetrotteten Mostes angedeutet; Furcht nämlich nennt der Dichter das Zittern (*τὸν τρόμον*).

So erscheint Homer dem Stoiker nicht nur als allegorisierender Philosoph, sondern auch als allegorisierender Landmann.

Z 444. **Lehrbarkeit der Tugend.**

[Plut.] II 144 Zeller III p. 235 f.

Hektor lässt sich durch die Bitten seiner Gattin nicht vom Kampfe zurückhalten, da er tapfer zu sein gelernt hat.

Ähnlich sagt Phoinix zu Achilleus (*I* 442 f.), dass er ihm beigegeben sei, um ihn zu lehren, wie er Beherrscher der Worte und Vollbringer von Thaten werde. d. h. stoisch zu reden, wie er richtig lebe; denn das Leben besteht aus Worten und Thaten.

In diesen und anderen Stellen erkannten die Stoiker den Homer als Autor eines ihrer Lehrsätze, nämlich des Satzes, dass die Tugend lehrbar sei. Die Tugend ist ihnen nämlich — wie dem Sokrates — eine Einsicht, und zwar die Kenntnis der richtigen Art zu leben, d. h. der Handlungsweise, welche die Bedingung eines glücklichen Lebens ist. Allerdings muss eine natürliche Anlage dazu vorhanden sein; aber ihre Vollendung kann die Tugend nur durch die Erziehung erhalten. Auch dafür beriefen sie sich auf Homer (*δ* 206).

Z 488 f. u. sonst. **Die *εἱμαρμένη*.**

Euseb. praep. ev. VI 8. Cornutus 13 p. 12 ff. Baguet: De Chrysippo. Löwen 1822 p 223. Zeller III p. 161. Maass: Aratea p. 153[62].

Chrysippos lehrte[81]) in dem ersten Buche seiner Schrift *περὶ εἱμαρμένης*, dass alles von der Notwendigkeit und dem Schicksal abhänge, dass alles, was geschehe, eine Schickung der *εἱμαρμένη* sei. Er berief sich dafür auf Homer, der von der selben Vorstellung erfüllt sei, wenn er den im Traum erscheinenden Patroklos zu Achilleus von dem verhassten Schicksal reden lässt, das dem Menschen schon bei der Geburt zuteil werde (*Ψ* 78 f.); oder wenn bei ihm die Göttin Hera an Poseidon und Athene die Bitte richtet, ihr beizustehen, dass nicht Achilleus durch den von Apollon ermutigten Aineias zu früh das ihm bestimmte Schicksal erleide (*υ* 127 f.; ähnlich *η* 196 ff.); oder wenn er den in den Kampf ziehenden Hektor seine trauernde Gattin mit dem Gedanken trösten lässt: Niemand erleidet mehr, als das Schicksal will; dem aber entgeht kein Mensch (***Z*** 486 ff.)

Auch andere Beweise machte Chrysippos für die Richtigkeit und allgemeine Giltigkeit der stoischen Lehre von der Unabänderlichkeit des Schicksals und der Vorausbestimmung aller Ereignisse

---

[81]) Nach Diogenianos dem Peripatetiker bei Euseb. l. l. Ähnlich schon Zenon von Kition: Wachsmuth: De Z. et Cl. I. p. 8 aus Theodoret: Graec. aff. cur. p. 87, 26.

geltend; so merkwürdige Etymologien der Namen *πεπρωμένη, εἱμαρμένη, Μοῖραι*[82]) u. s. w. Für uns ist hier nur die Erklärung der Homerstellen von Wichtigkeit, auf die sich Chrysipp beruft.

Und da ist ihm von dem Peripatetiker Diogenian, dem wir die Kenntnis dieser ganzen chrysippischen Beweisführung verdanken, eine energische Widerlegung zuteil geworden. Es mag gestattet sein, den Inhalt seiner Ausführung hier kurz wiederzugeben.

Abgesehen davon, dass Chrysipp als Stoiker gar nicht das Recht hat, sich auf die allgemein verbreitete Ansicht zu berufen[83]), wie er es bei der Erklärung der verschiedenen Namen für den Begriff »Schicksal« thut, hat er auch die Homerverse, die er für sich in Anspruch nimmt, ganz einseitig und darum falsch aufgefasst. Denn Homer kennt nicht ein Schicksal (*κήρ, αἶσα, μοῖρα*), das sich auf alle Geschehnisse erstreckt, durch das alles Künftige vorausbestimmt ist; sonst würde er sich ja häufig widersprechen. Denn er sagt ja selbst, dass die Genossen des Odysseus durch eigenen Unverstand und Frevelmut untergingen (*α* 7 vgl. *Δ* 409); und den Vater der Götter und Menschen lässt er über die ungerechtfertigten Vorwürfe der Sterblichen klagen, die alles Unheil als Schickung der Götter ansehen, während sie doch vieles selbst verschulden, also gegen den Willen des Schicksals (*ὑπὲρ μόρον*) erleiden (*α* 32 ff.). Ja, selbst die Verse, die Chrysipp für sich anführt (s. o.), enthalten etwas ganz anderes als die stoische Anschauung von der *εἱμαρμένη*. Nicht das ist der Gedanke Homers, dass alles, was im Menschenleben geschieht, durch das Schicksal vorausbestimmt sei; vielmehr lehrt er: es giebt manches, was dem Menschen schon bei der Geburt durch die Notwendigkeit des Schicksals verhängt ist, wie z. B. der Tod; diese Notwendigkeit ist allerdings unentrinnbar[84]).

Chrysippos hat also nicht einen Bundesgenossen an Homer für seine Schicksalstheorie, sondern eher einen Gegner. Übrigens sollte sich ein Philosoph zur Bestätigung seiner Lehren nicht auf einen Dichter berufen; denn der will ja nicht das Wesen der Dinge schildern, sondern er will die mannigfachen Leidenschaften, Gesinnungen und Meinungen der Menschen nachahmend darstellen, weshalb sich widersprechende Gedanken bei ihm finden können, ohne dass ihm dies zum Vorwurf gereichte.

Θ 2 ff.

Zeus und die goldene Kette.

[Herakl.] 36 = Schol. *Θ* 16. [Plut.] II 94. 114. Zeller III. p. 200 vgl. oben.

In der grossen Drohrede, die Zeus den Göttern hält, fanden die Stoiker physikalische Anspielungen. Schon dass Zeus auf dem höchsten Gipfel des Olympos die Götter versammelt und

---

[82]) wobei zu bemerken ist, dass dieser Plural sich bei Homer nur an einer Stelle findet, *Ω* 49, also in einem Gesang, der aus beachtenswerten Gründen von vielen nicht als zur Urdichtung der Ilias gehörig betrachtet wird. Der Begriff der *μοῖρα* (oder *Μοῖρα*) ist bei Homer noch nicht ein ganz bestimmter: bald Schicksalsgöttin, bald Todesgöttin. Vgl. Nägelsbach: Hom. Theologie, an vielen Stellen. — Erst bei Hesiod (theog.) finden sich die drei Moiren: Klotho, Lachesis, Atropos, bald als Töchter der Nacht (V. 218), bald als Töchter des Zeus u. der Themis (v. 904). — Vgl. Cornutus 13, wo die Namen des „Schicksals" (*Μοῖρα, Αἶσα, Εἱμαρμένη, Ἀνάγκη*, [die *Μοῖραι*: *Κλωθώ, Λάχεσις, Ἄτροπος*], *Ἀδράστεια, Νέμεσις, Τύχη, Ὄπις*) mit Zeus identifiziert und durch wunderliche Etymologien erklärt werden. [83]) da ja nach stoischer Lehre die Menge wahnsinnig ist und allein die Weisen, deren es nur ganz wenige giebt, Vernünftiges denken. [84]) Vgl. [Plut.] II 120 f. Danach stimmen Platon, Aristoteles u. Theophrast mit Homer überein. Nach Homer habe der Mensch in vielen Dingen freie Wahl; aber wenn er gewählt habe, werde er durch die Notwendigkeit (Kausalität) zu Handlungen gezwungen, die er nicht gewünscht habe (*οὐ πάντα καθ' Εἱμαρμένην παραγίνεσθαι, ἀλλά τι καὶ ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις εἶναι, ὧν ὑπάρχειν μὲν τὸ ἑκούσιον, τούτῳ δέ πως συνάπτειν τὸ κατηναγκασμένον, ὅταν τις πράξας ὃ βούλεται, εἰς ὃ μὴ βούλεται ἐμπέσῃ.*)

als erster vor ihnen steht, deutet darauf hin, dass er als Äther die oberste Stelle einnimmt. Die goldene Kette, die vom Äther ausgeht, weist auf die Bahnen der Sterne; diese sind nach der Lehre der bedeutendsten Naturphilosophen[85]) Feuerbrände (*πυρὸς ἀνάμματα*). Die Kugelgestalt der Welt ist angedeutet in dem Verse: *τόσσον ἔνερθ' ἀίδεω, ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης* (*Θ* 16). Im Mittelpunkt der Welt nämlich ruht die Erde. Über ihr und um sie beschreibt der Himmel in ununterbrochener Kreisbewegung seine ewige Bahn von Ost nach West, und mit ihm bewegt sich die Kugel der Fixsterne. Nun sind alle von der umschliessenden Kugel nach dem Centrum gezogenen Geraden einander gleich. Mit dieser mathematischen Anschauung ist hier die Weltkugel gemessen[86])

Die selbe Rede des Zeus wurde dann wieder benützt, um zu zeigen, dass Homer die Unkörperlichkeit, die rein geistige Beschaffenheit des höchsten Gottes kannte, den man sonst auch als Weltseele bezeichnet. Zeus wird oft Vater der Götter und Menschen genannt; Athene nennt ihn den höchsten der Herrscher, dessen Kraft unbezwinglich sei (*Θ* 31 f.); und er selbst sagt von sich, dass er weit über Göttern und Menschen stehe (*Θ* 27). Dass aber Zeus ein geistiges Wesen ist, das kann zwar Homer als Dichter nicht ausdrücklich sagen; doch deutet er es an, wenn er ihn abgesondert von den übrigen Göttern sein (*A* 498) und ihrem Treiben mit Ergötzen zuschauen lässt (*T* 22 f.). Noch deutlicher tritt dies in den Versen hervor, wo von Zeus gesagt wird, dass er mehr wisse als Poseidon (*N* 354 f.), und in den oft wiederholten *ἔνθ' αὖτ' ἄλλ' ἐνόησε*; daraus geht hervor, dass er immer denkt.

Θ 441. Die Lesart *ἀμβωμοῖσι* für *ἄμ βωμοῖσι*.

Herodian in Schol. A *Θ* 441.

Chrysippos las *ἀμβωμοῖσι*, in einem Wort, da er die Form *ἄμ* der Präposition *ἀνά* nicht für möglich hielt[87]).

***I* 502 ff.** Die *Λιταί* und *Ἄτη*.

[Herakl.] 37. Cornutus 12 p. 12. Schol. *I* 499.

Auch deshalb hat man den Dichter getadelt, weil er die Litai, die »Bitten«, trotzdem sie Töchter des Zeus sind, so hässlich sein lässt: lahm, runzelig und schielend.

Der Stoiker verteidigt den Dichter auch gegen diesen Vorwurf. Es sind nicht eigentliche Göttinnen, Töchter des Zeus gemeint; sondern jene hässlichen Eigenschaften beziehen sich auf die Erscheinung der bittenden Menschen, es sind Personifikationen dieser Eigenschaften. — Das Bewusstsein eines Vergehens lähmt, und ein Bittender naht sich langsam, mit schamhaften Worten. Seine Blicke sind scheu zur Seite gewendet. Sein Gesicht ist blass und schamhaft gesenkt, auf den ersten Blick Mitleid hervorrufend.

In ähnlicher Weise werden von dem Stoiker die Eigenschaften der Ate, der Verblendung, des Unglücksgeistes, erklärt. Der Dichter nennt sie stark und schnellfüssig (*I* 505). Stark ist ihr Unverstand, und aus Mangel an Überlegung wendet sie sich rasch jedem Frevel zu.

Homer malt uns also die menschlichen Leiden, indem er sie mit Götternamen belegt.

---

[85]) *οἱ δεινοὶ τῶν φιλοσόφων περὶ ταῦτα*, wohl hauptsächlich Heraklit v. Ephesos. Dieser sah in der goldenen Kette die Sonne. Friedel: De philos. graec. stud. hom. II (Progr. Stendal 1886) p. 6. Vgl. Plutarch: Plac. phil. II 20. [86]) [Herakl.] folgt hier wieder einem Gewährsmann (wahrscheinlich dem Krates), der dem Homer die Anschauung zuschreibt, die Welt habe Kugelgestalt, während Aristarch dies eifrig bestritt: Schol. T *Θ* 16. Lehrs: Ar. p. 174. Maass: Aratea p. 179. [87]) Aristarch dagegen las *ἄμ βωμοῖσι* mit Berufung auf *η* 100 (*ἐπὶ βωμῶν*) und *K* 298 (*ἄμ φόνον, ἂν νέκυας*).

I 609 f.

Seele = Hauch.

[Plut.] II 127.

Die Stoiker definieren die Seele als mit dem Körper von Natur verbundenen Hauch und empfindende Ausdünstung, welche aus den feuchten Stoffen im Körper aufsteigt[88]).

Auch darin wollten sie die Nachfolger Homers sein. Dieser nennt nämlich die Seele des Lebenden »Hauch« (ἀϋτμή *I* 609), worunter natürlich feuchter Hauch zu verstehen ist; die entfliehende Seele des Sterbenden aber vergleicht er dem Rauch (*Ψ* 100). Wenn ferner Apollon dem Aineias Mut »einhaucht« (*Υ* 110), oder wenn ein Gefallener das Leben (θυμός) »aushaucht« (*Δ* 524 = *N* 654); wenn sich die ohnmächtige Gattin des toten Hektor durch Aufatmen (ἄμπνυτο) erholt (*X* 475)[89]); oder wenn der schwerverwundete Sarpedon (*E* 697) durch das Fächeln des Windes wieder zum Leben gebracht wird; ja wenn gar der Dichter das Ausatmen, das Blasen mit der Seele vergleicht (*Υ* 440): so betrachten die Stoiker alle diese Stellen als Belege für ihre Ansicht über Homers Psychologie.

K 252 f.

Chrysipp verteidigt die Ausdrucksweise Homers.

Schrader: Porph. Il. p. 147.

Odysseus, der bereit ist, mit Diomedes auf Kundschaft zu gehen, mahnt zur Eile, da nur noch der dritte Teil der Nacht übrig sei.

Man berechnete, dass nicht mehr ein volles Dritteil der Nacht übrig sei. Chrysippos verteidigte aber den Dichter gegen den Vorwurf des unrichtigen Ausdrucks. Er erklärte: Wenn von drei Tagen die Rede ist, so kann man während des dritten sagen, es sei noch einer übrig, ohne dass man gerade am frühen Morgen des dritten Tages sprechen müsste. So kann auch Odysseus im Verlauf des letzten Dritteils der Nacht sagen, es sei noch ein Dritteil übrig[90]).

Λ 543.

Die ἀστεῖα πάθη der Peripatetiker.

[Plut.] II 132.

Die Aristoteliker unterscheiden von den verwerflichen Leidenschaften die »vornehmen« (ἀστεῖα), also guten, nämlich die νέμεσις, d. h. den gerechten Unwillen über das unverdiente Glück eines andern, und das Mitleid (ἔλεος) mit dem unverdienten Unglück eines andern.

Auch diese Ansicht wollte man als homerisch nachweisen, indem man sich darauf berief, dass der Dichter beide Affekte dem höchsten Gotte zuschreibe[91]).

M 27 ff.

Die Zerstörung der griechischen Mauer.

[Herakl.] 38. Cornutus 22 p. 41 ff.

Die Mauer, welche die Griechen zum Schutze ihres Lagers errichtet haben, wird nach Beendigung des Krieges durch Apollon und Poseidon zerstört.

---

88) *Αὐτὴν δὲ τὴν ψυχὴν οἱ Στωικοὶ ὁρίζονται πνεῦμα συμφυὲς καὶ ἀναθυμίασιν αἰσθητικὴν, ἀναπτομένην ἀπὸ τῶν ἐν σώματι ὑγρῶν* [Plut.] II 127. Andere Definitionen bei Zeller III p. 195². 89) [Plut.] bemerkt dazu: *τουτέστι τὸ πνεῦμα διεσπαρμένον συνελέξατο.* 90) Der Text des Scholions ist korrupt. Vgl. Kammer: Porph. schol. Homerica emendatiora, diss. Regim. 1863 p. 66. 91) Für die *νέμεσις* beruft sich [Plut.] auf *Λ* 543 (wo aber nur gesagt ist, dass Zeus dem Hektor den Kampf mit Aias als dem Stärkeren nicht gestattete; es scheint, dass nur das Wort *νεμεσᾶτο* dazu Veranlassung gab) u. für den *ἔλεος* auf *X* 167 ff., wo Zeus mit dem von Achill verfolgten Hektor Mitleid empfindet.

Darin sieht der Stoiker nicht eine That des Gottes Poseidon, der ja im Kriege ein Bundesgenosse der Griechen war, sondern einen reinen Naturvorgang: eine gewaltige Überschwemmung, hervorgerufen durch reichlichen Regenfall und durch das Austreten der auf dem Ida entspringenden Flüsse.

Aber ohne allegorische Schnörkel geht es bei dem Stoiker nicht ab. Der Dreizack, mit welchem der Gott die Quadern der Mauer fortwälzt und die Erde erschüttert, ist eine Verkörperung der drei verschiedenen Arten von Erdbeben, von welchen die Physiker sprechen: des *βρασματίας*, des *χασματίας* und des *κλιματίας* (sc. *σεισμός*)[92])

In der Erschütterung der Berge und Wälder durch den Schritt des Poseidon (*N* 18) sieht der Stoiker auch eine besondere Art von Erdbeben angedeutet.

N 5. Die glückseligen Myser.

Strabo: VII 296. Schmekel: Die Philosophie der mittleren Stoa, Berl. 1892 p. 287 f.

Von den Mysern und ihren Nachbarn, den Hippemolgern und Abiern, rühmt Homer, dass sie sich nur von Milch nähren und die gerechtesten Menschen sind.

Hieran anschliessend schilderte Poseidonios die Myser als ein Volk, das sich aus Frömmigkeit des Fleischgenusses enthalte, sich von Honig, Milch und Käse nähre und ruhig dahin lebe. Er sah darin ein Beispiel jenes gottseligen Wandels, wie ihn die nach der Ekpyrosis neu entstandenen Menschen führten, die, noch erfüllt von göttlicher Kraft, nur von der Natur sich leiten liessen.

N 41. Etymologie von *αὐΐαχοι*.

Schol. A *N* 41.

Unter den verschiedenen Ableitungen des Wortes *αὐΐαχος* (zusammenschreiend, äol. für *ἀΐαχος* mit *ϝ* = aeol.) wird uns auch Chrysipps Erklärung, der Dionysius Thrax beistimmte, mitgeteilt. Er las *αὑΐαχος*, mit spir. asp., und leitete das Wort ab von att. *αὗος* (= ep. *αὖος*) trocken, dürr, und *ἰαχή*, also: mit trockener, heiserer Stimme (= *ξηρόφωνος*).

N 43. Entstehung der Erdbeben.

[Plut.] II 107. Cornutus 22 p. 41 ff.

Homer kannte nach stoischer Ansicht auch die Entstehungsursache der Erdbeben. Da nämlich, wie die stoische Physik lehrt, auch im Innern der Erde Luft, Feuer und Wasser eingeschlossen sind, so müssen in ihren Tiefen gasartige Dünste (*ἀτμοὶ πνευματώδεις*) entstehen. Wenn diese herausdringen, so bewegen sie die Luft; bleiben sie aber eingeschlossen, so schwellen sie an und suchen sich gewaltsam einen Ausweg. An diesem Einschliessen der Gase in der Erde ist das Meer schuld, da es die Ausgänge versperrt. Oft weicht es auch zurück und verursacht dadurch den Einsturz von Teilen der Erde. Dies alles wusste Homer, und darum bezeichnete er Poseidon, den Gott des Meeres, als Ursache der Erderschütterungen durch die Beinamen *γαιήοχος* und *ἐνοσίχθων* (*ἐννοσίγαιος*).

---

[92]) Vgl. Aristot. mund. 4.

Ξ 153 ff. **Zeus und Hera auf dem Ida.**

[Herakl.] 39 = schol. Ξ 346. [Plut.] II 96. Cornutus 24 p. 45 f.

Der unzeitige Schlaf des Zeus und seine fast tierische Liebesgier auf dem wilden Berge wurde oft als ein Hauptbeweis für die Gottlosigkeit des Dichters angeführt.

Der Stoiker aber sieht darin eine allegorische Darstellung des Frühlings. Hera ist finster, verstimmt[93]): d. h. die Luft ist noch vom Winter her trüb und unfreundlich. — Das Reinigen und Salben mit ambrosischem, duftendem Öl (Ξ 171 f.) deutet auf das Schwinden der Winternebel und den düftereichen Blumenflor des Frühlings. — Das Kämmen und Flechten der Haare (Ξ 177) bezieht sich auf die Belaubung der Pflanzen. — Hera erhält den reizvollen Gürtel der Liebe (Ξ 216), weil der Frühling die reizvollste, freudenreichste Jahreszeit ist.

Diese Luft nun lässt Homer sich mit dem Äther mischen (vgl. Ξ 288). Das zeigt sich schon darin, dass die Vereinigung auf dem höchsten Bergesgipfel stattfindet. Wenn also gesagt wird, Zeus umarmt seine Gemahlin (Ξ 346), so heisst das: der Äther umschliesst die unter ihm sich ausbreitende Luft. Dass der Dichter als Zeit dieser Vereinigung den Frühling annimmt, ergiebt sich aus den Versen (Ξ 347—49), in denen er das Hervorsprossen der duftenden und tauglänzenden Blumen schildert.

Die schöne goldene Wolke, in die Zeus sich und seine Gemahlin hüllt (Ξ 350 f.), ist eine Andeutung der Frühlingswolken, die im Gegensatz zu den grauen, den Himmel verdüsternden Wolken des Winters von den Sonnenstrahlen umarmt goldig schimmern.

O 18 ff. **Fesselung der Hera:** s. o.

O 26 f. **Eid der Hera:** s. o.

O 190. **Verteilung der Weltherrschaft unter Zeus, Poseidon und Hades.:** s. o.

O 241. **Eine Lesart Chrysipps.**

Schol. V *O* 241.

Chrysipp las mit der ihm eigenen Verständnislosigkeit in sprachlichen Dingen *ἀμφιε γιγνώσκων* statt *ἀμφὶ ἓ γιγνώσκων* und erklärte, das *ε* sei überflüssig, also nur aus metrischen Gründen eingeflickt; das Wort bedeute so viel als *ἀμφιγνοῶν*, *ἀμφιβάλλων:* schwankend, mit Zweifel betrachtend.

Π 7 u. sonst. **Tugend = ἀπάθεια.**

[Plut.] II. 134. Zeller III 235.

Von der wahren Tugend lehrten die Stoiker, sie bestehe in der Seelenruhe (*ἀπάθεια*). Auch darin fühlten sie sich als Nachfolger Homers, der jede seelische Erregung verwirft, so die Trauer (*Π* 7 u. *T* 228 f.), den Zorn[94]), die Furcht (*E* 252 u. *O* 494 ff.). Das Freisein von Furcht beweisen

[93]) *στυγερὸς δέ οἱ ἔπλετο θυμός*, so liest offenbar [Herakl.] Ξ 158 (*ὑφίσταται δὲ τὴν Ἥραν, τουτέστι τὸν ἀέρα στυγνὸν ἀπὸ τοῦ χειμῶνος ἔτι καὶ κατηφῆ, καὶ διὰ τοῦτο, οἶμαι, πιθανῶς αὐτῆς στυγερὸς ἔπλετο θυμός*). Schol. *φησὶ στυγερὸς δ' αὐτῇ;* der Homertext lautet: *στ. δέ οἱ ἔπλ. θυμῷ:* Zeus, den sie auf dem Ida stehen sah, wurde ihr verhasst. Wir dürfen allerdings nicht vergessen, dass [Herakl.] aus dem Gedächtnisse zitierte. [94]) Σ 107. Achilleus spricht: *ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπόλοιτο.* Wegen dieses Verses tadelte Herakleitos der Ephesier den Dichter, weil er den Streit und damit das Leben aus der Welt verbanne. Friedel: De philos. graec. stud. hom. II p. 1 f.

Homers Helden besonders dadurch, dass sie der Herausforderung zum Einzelkampf furchtlos Folge leisten und sich um leichte Verwundungen nicht kümmern (*Λ* 388). Die Tapferen vergleicht daher der Dichter mit dem Löwen, dem Eber, dem Giessbach, dem Sturm[95])

Π 233. **Der dodonäische Zeus.**

Plutarch: de aud. poet. 11 p. 31 d. Schol. BL *Π* 233. Wachsmuth: De Z. et Cl. I p. 17.

Achilleus betet: *Ζεῦ ἄνα, Δωδωναῖε.* Kleanthes erklärte, man müsse *ἀναδωδωναῖε* als ein Wort lesen; dieser Beiname bezeichne Zeus als die Luft, die aus den Dünsten der Erde entstehe (also *διὰ τὴν ἀνάδοσιν*)[96]).

Π 456 f. **Gebräuche bei Bestattungen.**

[Plut.] II 190 f.

Homer kannte die auch später bei den Griechen üblichen Bestattungsgebräuche.

Dem Sarpedon sollen die Verwandten Grabmal und Säule errichten.

Andromache will die Prachtgewänder ihres gefallenen Gemahls verbrennen (*Χ* 509 ff.). Penelope bereitet das Leichentuch für Laertes (*β* 99).

Allzu heftigen Schmerz um einen toten Freund, wie er sich in der Handlungsweise des Achilleus kund giebt, der auf dem Scheiterhaufen des Patroklos Tiere und sogar Menschen opfert, tadelt der Dichter selbst (*Ψ* 176).

Auch die Einrichtung der Massengräber (*πολυάνδρια*) kannte Homer (*Η* 337).

Π 459. **Die blutigen Thränen des Zeus.**

[Herakl.] 42 = schol. *Π* 459. Lucian: ver. hist. I 17. [Plut.] II 111.

Homer erzählt, dass Zeus um seinen Sohn Sarpedon blutige Thränen geweint habe, da er dessen Tod nicht abwenden konnte.

Darin darf man nach stoischer Ansicht nicht einen Ausdruck der Trauer sehen, die ja schon bei Menschen ein krankhafter Zustand ist. Vielmehr muss man daran denken, dass nach vielen Berichten bei wichtigen, entscheidenden Ereignissen wunderbare Zeichen einzutreffen pflegen; so z. B. zeigen Flüsse und Quellen blutige Färbung, wie das alte Sagen vom Asopus und der Dirke*) über-

---

[95]) Die Peripatetiker hielten die *ἀπάθεια* für unerreichbar und definierten deshalb die menschliche Tugend als *μετριοπάθεια*, als *μεσότης* zwischen Übermass und Mangel der Empfindung. Auch ihre Lehre wurde mit Homerstellen belegt ([Plut.] II 133 u. 135). Die vollkommene Tugend ist göttlich, die vollkommene Lasterhaftigkeit (*κακία*) tierisch. Darum nennt Homer tugendhafte Menschen göttergleich (*θεοειδεῖς*), lasterhafte, mit Untugenden behaftete vergleicht er mit Tieren (z. B. *Ρ* 20 ff. u. *π* 217 f., wo die schwächlich Jammernden mit Nachtigallen verglichen werden). Dass jene *μεσότης* auch der Tugendbegriff Homers ist, geht daraus hervor, dass er auch die Besten von *παθήματα* (vgl. *Ω* 48 f. mit *Τ* 228 f. [Plut.] II 189), wie Furcht und Trauer nicht völlig frei sein lässt (*Ν* 279 - 85 *κακός* u. *ἀγαθός*, *Η* 215 f. Troer u. Hektor einander entgegengesetzt). Dolon u. Lykaon sind furchtsam; Aias und Menelaos weichen zwar auch dem übermächtigen Feinde, aber schrittweise u. indem sie sich häufig umwenden. Ebenso unterscheidet der Dichter zwischen erlaubter (*ι* 413) u. ausgelassener (*σ* 100) Freude, zwischen tugendhafter Liebe (*τ* 211) u. tierischer Liebesgier (*σ* 212 f.). [96]) Plutarch hält es, wohl mit Unrecht, für einen Scherz des Kleanthes.— Schol. sagt: *παρὰ τὴν ἀνάδοσιν τῶν ἀγαθῶν* (?). *) Das bezieht sich wohl auf die portenta vor der Zerstörung von Theben durch Alexander d. Gr. S. Preller: Gr. Mythol. II p. 334.

liefern. So sollen auch schon blutgefleckte Tropfen aus den Wolken gefallen sein. Nun tritt an unserer Stelle eine wichtige Wendung im Kampfe ein, indem die Barbaren sich zur Flucht anschicken und der Tod des Sarpedon, eines der stärksten Helden, nahe bevorsteht. Darum sind die blutigen Tropfen, die aus dem Äther fallen, nicht als Thränen des Zeus aufzufassen, der ja als Gott nicht weint, sondern als Blutregen, der als ein Wunderzeichen zur Verkündigung des baldigen Unglücks erscheint. —

Diese Stelle wird dann auch (neben *Λ* 53 f., *Η* 329 f., *Π* 385) als Beweis dafür geltend gemacht, dass Homer die von der stoischen Physik gehegte Ansicht über die Entstehung des Regens teile. Die Ausdünstungen, aus denen der Regen entsteht, sind, wenn sie aus blutgetränktem Boden kommen, blutig gefärbt, daher auch der Regen. Haben die Dünste erdige Stoffe mit in die Höhe genommen, so stürzen diese wegen ihrer Schwere mit ungestüm (*λάβρα* von *βάρος*!) nieder.

Π 567 u. sonst.

Sonnenfinsternisse.

[Plut.] II 108.

Mit der Einschliessung von Dünsten im Innern der Erde (s. o.) sind nach den physikalischen Lehren der Stoiker Verfinsterungen der Luft und der Sonne verbunden. Auch diese kennt Homer. So breitet Zeus Nacht über den Kampf um die Leiche des Sarpedon (*Π* 567). Ebenso tritt Dunkelheit, Verfinsterung der Sonne und des Mondes ein, als um den Leichnam des Patroklos gekämpft wird (*P* 366 ff.). Darum fleht Aias zu Zeus, er möge die Dunkelheit zerreissen und heiteres Licht glänzen lassen (*P* 645 f.).

Π 856 = **Χ** 362.

Unsterblichkeit der Seele.

[Plut.] II 122. Vgl. Rohde: Psyche p. 3 f.

Die Seele des gefallenen Patroklos (und Hektor) verlässt die Glieder des Helden und fliegt in das Reich des »Unsichtbaren« (Aïdes).

Das sahen die Stoiker als Beweis dafür an, dass Homer wie die Philosophen der Griechen — [Plut.] nennt Pythagoras und Platon — die menschliche Seele für unsterblich halte. Dafür spricht auch das Wiederkommen der Seele des Patroklos zum schlafenden Achilleus (*Ψ* 65) und seine Klage darüber, dass ihn die anderen Seelen von ihrer Gemeinschaft ausschliessen, so lange er unbestattet ist (*Ψ* 72).

Auch die ganze Nekyia in der Odyssee zeigt, dass die Seelen nach dem Tode fortleben, und wenn sie durch das Trinken von Blut wieder Stimme bekommen und sprechen können, so bedeutet dies, dass das Blut die Nahrung (*νομὴ καὶ τροφή*) des »Atems« (*πνεύματος*) ist; dieser aber ist die Seele oder doch das Vehikel (*ὄχημα*) der Seele (s. o. zu *Ι* 609).

P 595 u. *μ* 415 = *ξ* 305.

Blitz und Donner.

[Plut.] II 111.

Wenn von Zeus gesagt wird, dass er den Blitz schleudere und dabei gewaltig donnere, so genügt das dem Stoiker, um zu behaupten, Homer habe von dieser Naturerscheinung die gleiche Vorstellung wie die stoische Physik: Wenn ein Wind in eine Wolke eingeschlossen wird, so erzeugt er Blitz und Donner. Bricht der Blitz (*ἀστραπή*) durch, so entsteht der krachend einschlagende Blitzstrahl (*κεραυνός*).

Σ

Die ὁπλοποιία.

[Herakl.] 43—51. [Plut.] II 99. 101. 103 f. 106. 110. 176. Maass: Aratea 179—192.

Die Erzählung Homers von der Herstellung der Waffen des Achilleus durch Hephaistos erschien den Stoikern als die herrlichste und grossartigste Allegorie, nämlich als ein allegorischer Bericht von der Erschaffung des Weltalls. Woher die ersten Gründe (πρῶται ἀρχαί) des Alls stammten, wer der Schöpfer der Dinge ist, wie alles Erschaffene geschieden wurde, das hat der Dichter unverkennbar dargestellt auf dem Schilde des Achilleus, der also gewissermassen ein Abbild des Weltumfangs, eine Weltkarte ist.

Als Zeit der Welterschaffung nimmt Homer die Nacht an. Denn sie ist die Tochter und Erbin der Zeit, des Chronos, und bevor die jetzt sichtbaren Dinge geschieden wurden, war das Weltall von Nacht erfüllt; das ist das Chaos der Dichter. Wir dürfen also unter Hephaistos hier nicht einen Gott verstehen; denn als solcher wäre er doch nicht so arm und unselig, dass er sich nicht einmal in der Nacht Ruhe von der Arbeit gönnen dürfte. — Ebenso unmöglich ist es, das Vorhandensein von Erz und Zinn, Silber und Gold im Himmel anzunehmen; denn sonst müsste man auch glauben, dass die Goldgier der Menschen im Himmel Eingang fände.

Als Bildner (δημιουργός), der alles gestalten sollte, führt der Dichter den Gott Hephaistos ein. Auch darin liegt eine physikalische Lehre. Hephaistos ist das Feuer, und nach dem Physiker Herakleitos (dem Ephesier) entstehen alle Dinge durch den Wechsel des Feuers.

Dem Baumeister des Weltalls ist als Gattin die Charis beigegeben; denn der Kosmos ist durch Ordnung (κόσμῳ) anmutig[97].

Die Stoffe, die er verwendet, sind nicht wirkliche Metalle; vielmehr sind darunter die vier Elemente zu verstehen: Gold = Äther, Silber = Luft[98]), Erz und Zinn = Wasser und Erde, wegen ihrer Schwere.

Er schmiedet zuerst einen Schild von runder Gestalt. Damit ist das Weltall gemeint, das sich der Dichter nach stoischer Ansicht nicht bloss hier, sondern auch sonst rund denkt.

Folgendes wird als Beweis hierfür vorgebracht.

Schon aus den Beinamen, die Homer dem Helios giebt, geht hervor, dass er sich die Welt als Kugel vorstellt. Ἀκάμας, unermüdlich, heisst die Sonne, weil ihre Bahn nicht durch Auf- und Untergang begrenzt ist, sondern weil sie sich in ewigem Kreislauf bewegt. Ἠλέκτωρ kann auf doppelte Weise erklärt werden: entweder heisst der Gott so als einer, der nie ein Lager berührt (ἄλεκτρος), oder als ein im Kreise sich Bewegender (ἑλίκτωρ). Ὑπερίων ist er als der stets über der Erde Wandelnde. Ein Patronymikon kann es nicht sein; sonst müsste es Ὑπεριονίδης heissen.

Auch der Ausdruck θοὴ νύξ dient dem Stoiker als Beweis für die Kugelgestalt der homerischen Welt. Die Nacht nämlich legt die selbe Bahn zurück wie die Sonne, und jeden Raum, den diese verlassen hat, erfüllt jene mit Dunkelheit (Θ 485 f.); die Nacht ist also eben so schnell wie die Sonne. — Man kann aber das θοή auch anders erklären. Es kann sich nämlich nicht bloss auf die Bewegung, sondern auch auf die Gestalt beziehen. So sagt der Dichter θοαὶ νῆσοι (ο 299. [Plut.] II 21), die scharf ins Meer vorspringenden, spitzigen Inseln. So kann θοὴ νύξ gesagt sein mit Bezug

---

[97]) Anders Cornutus 15 p. 20: Heph. ist mit einer der Chariten vermählt, weil die Kunstwerke anmutig sind.

[98]) ἄργυρον δὲ τὸν αὐτῇ τῇ χροιᾷ συνομοιούμενον ἀέρα [Herakl.] 43. Für αὐτῇ ist vielleicht αὐτῷ (sc. τῷ ἀργύρῳ) zu lesen.

auf die spitz zulaufende Gestalt des Schattens. Die Naturforscher der Stoa unterscheiden nämlich drei Möglichkeiten für die Gestalt des Schattens. Wenn die Lichtquelle kleiner ist als der beleuchtete Körper, so breitet sich der Schatten korbförmig (*καλαθοειδῶς*) aus. Ist der leuchtende Körper grösser als der beleuchtete, so entsteht ein kegelförmiger Schatten. Und sind beide gleich gross, so hat der Schatten Cylindergestalt. Homer will nun andeuten, dass er weiss, dass die Sonne grösser ist als die Erde. Darum nennt er die Nacht, den Schatten der Erde, *θοή*, d. h. spitz[99]).

So bringt es der Stoiker fertig, diese Anschauung, die doch schon eine ziemlich lange Entwicklung der griechischen Philosophie und Wissenschaft voraussetzt, schon bei Homer zu finden! —

Ferner wird das Wehen der Winde als Beweis für die Kugelgestalt der Welt angeführt. [Heraklit] behauptet nämlich, der Dichter bezeichne den Nordwind (ε 296) als von der Höhe nach unten wehend, während der Südwind aus der Tiefe nach oben blase (γ 295). Und aus den selben Versen folgert ein anderer Stoiker ([Plut.] II 110). Homer kenne die schiefe Lage der Erdaxe, er wisse nämlich, dass der Nordpol höher liege als der Südpol. S. u. zu Φ 334).

Auch darf man nach stoischer Ansicht keinen Widerspruch darin finden, dass der Dichter die Erde grenzenlos nenne (*ἀπείρονα γαῖαν*), während er anderswo (Ξ 200) die Göttin Hera zu den Grenzen der Erde gehen lasse[100]). Jeder kugelförmige Körper ist sowohl begrenzt als unbegrenzt: begrenzt, da er eine Grenzfläche hat; unbegrenzt, da man auf der Oberfläche keine Grenzlinie zeigen kann; denn jeder Punkt kann zugleich als Ende und als Anfang betrachtet werden.

Dies sind die stoischen Beweise dafür, dass Homer sich die Welt kugelförmig vorstellt.

Das klarste Sinnbild dieser Weltanschauung ist der Schild des Achilleus, der, um die Kugelgestalt der Welt anzudeuten, rund ist. Da dieser Schild in der Dichtung zunächst für den Achilleus von Hephaistos gefertigt wird, so lässt der Dichter ein Bild von dem Leben des Helden, den Kampf am Ufer eines Flusses, darauf dargestellt sein (Σ 533—537). Da aber der Schild zugleich ein Sinnbild der homerischen Weltanschauung sein soll, lässt der Dichter auch die grössten Werke der Weltvernunft durch Hephaistos Schmiedekunst darauf abbilden: Erde, Himmel und Meer, Sonne, Mond und Sterne (Σ 483 ff.). Die weltbildende Schicksalskraft schuf zuerst als Grundlage die Erde. Dann deckte sie darüber wie ein göttliches Dach den Himmel, und in die Buchten der Erde goss sie das Meer[101]). Durch Sonne und Mond erleuchtete sie dann sofort die aus dem Urchaos ausgeschiedenen Elemente. Wenn nun gar der Dichter den Tierkreis als Kranz des Himmels bezeichnet (Σ 485), so liegt dem unzweifelhaft die Vorstellung von der Kugelgestalt der Welt zu Grunde. Der Tierkreis ist ein kreisrunder Schmuck des Himmelsgewölbes, wie der Kranz das Haupt schmückt.

Nach der Darstellung dieser wichtigsten und einiger sonstigen[102]) hervorragenden Gestirne geht der Dichter zu einer neuen Allegorie über, nämlich zur Schilderung der beiden Städte, der Stadt

[99]) Diese ganze Erklärung hat [Herakl.], wie Maass: Aratea p. 179—182 mit Berufung auf Prob. in Verg. Georg. I 244 p. 42 f. Keil u. Schol. Par. K 394 (Cramer III p. 13) Schol. ξ 299 nachweist, aus den *Ὁμηρικά* des Krates geschöpft. [100]) [Plut.] II 104 meint, der Dichter halte die Welt für begrenzt. Er beruft sich auf Ξ 200, Θ 478 f. u. Θ 3 mit der Erklärung: *ὅπου γάρ ἐστιν ἀκρότης, ἐκεῖ καὶ πέρας.* [101]) Dass der Okeanos nicht ein Fluss, wie Aristarch meint (Lehrs p. 174), sondern ein Meer mit Buchten sei, ist Anschauung des Kleanthes. Wachsmuth: De Z. et. Cl. II p. 14. Macrob. Sat. I $23_{,2}$: Oceanus, qui terram et ambit, et dividit. Vgl. Schol. Arat. v. 26. Maass: Aratea p. 183. 186. [102]) Σ 489 las Krates (aus dessen *Ὁμηρικά* alle diese Ausführungen des [Herakl.] stammen): *οἴ' ἢ δ' ἄμμορος* .... Er wollte nämlich den Dichter vor dem Vorwurf bewahren, dass ihm der Bär das einzige Gestirn sei, das nicht untergehe. Wir sehen, wie die Erklärungssucht der Stoiker auf die Textgestaltung einwirkte. Maass: Aratea p. 189—192.

des Friedens[103]) und der Stadt des Krieges. Sie sind Symbole der Liebe (*φιλία*) und des Hasses (*νεῖκος*). Damit ist Homer, wie der Stoiker meint, auch als Quelle für die Lehre des Akragantiners Empedokles nachgewiesen, der in seiner Physik als weltbildende Kräfte ausser den vier Elementen auch Liebe und Hass, *φιλία* und *νεῖκος*, annimmt.

Die fünf Schichten (*πτύχες*), aus denen der Schild zusammengesetzt ist, bedeuten für den Stoiker die fünf Zonen der Erde[104]). Die beiden Eiszonen sind unbewohnt wegen ihrer Kälte, die mittlere wegen ihrer übermässigen Hitze; die beiden gemässigten aber sind bewohnt. Dass diese fünf Zonen gemeint sind, geht aus der Verschiedenheit der Metalle hervor, aus denen die fünf Schichten bestehen. Die äussersten, dunkeln, kalten Zonen vergleicht der Dichter dem Erz (*χαλκός*), das er auch sonst »kalt« nennt (*E* 75). Die goldene Schicht ist die heisse Zone; denn der Feuerstoff gleicht der Farbe nach am meisten dem Gold. Die beiden Zinnschichten bedeuten die gemässigten (*εὐκράτους*) Zonen; denn Zinn enthält nach stoischer Ansicht Feuchtigkeit und ist vollkommen schmelzbar, darum ein passendes Sinnbild der für uns Menschen geeigneten milden Zonen.

Y 4. **Die staatliche Ordnung des Weltalls.**

[Plut.] II 119. Zeller III p. 146 f.

Zeus lässt durch Themis, die Göttin der gesetzmässigen Ordnung, die Götter zur Versammlung berufen, und Poseidon frägt nach dem Gegenstand der Beratung (*Y* 16).

Darin findet der Stoiker das Dogma seiner Schule ausgesprochen, dass es nur einen Kosmos giebt, der von Natur der gemeinsame Staat der Götter und Menschen ist, in welchem beide nach den Gesetzen der Gerechtigkeit leben.

Y 67 ff. **Die Götterschlacht.**

[Herakl.] 52—58. Schol. *Y* 67 u. 69. [Plut.] II 102. Cornutus 34 (p. 71 ff. L.) Eustath. ad Il. p. 1268 f.

Wegen der Theomachie hat man dem Dichter schwere Vorwürfe gemacht, Götter lässt er mit einander kämpfen, nicht bloss einander bedrohen[105]). Ares und Aphrodite kommen wirklich zu Fall (*Φ* 407. 425 ff.); Artemis wird wie ein unkluges Mädchen zurecht gewiesen, mit ihren eigenen Pfeilen geschlagen und verhöhnt (*Φ* 489 ff.), und der Fluss Xanthos wird von Hephaistos fast vernichtet (*Φ* 361 ff.).

Zum Verständnis dieser Erzählung ist nach stoischer Meinung ein tiefes Eindringen in die Absichten und in die mystische Weisheit des Dichters nötig.

---

[103]) Dabei ist auch von den *κήρυκες ἠερόφωνοι* die Rede (v. 506). Darin sah man eine Bestätigung der Zenonischen Definition: *φωνή ἐστ ινὰὴρ πεπληγμένος*. Eustath. in Il. p. $1158_{,37}$. Laert. Diog. VII 55. Wachsmuth: De Z. et Cl. I p. 12. — Nach [Plut.] II 176 sind die beiden Städte Symbole der verschiedenen Lebensarten, des *βίος πολιτικός* u. des *βίος στρατιωτικός*. Auch der *β. γεωργικός* wird vom Dichter nicht vernachlässigt, sondern anmutig geschildert. [104]) [Herakl.] 50. Es scheint, dass dem [Herakl.] *κόσμος* bald Weltkugel, bald Erde bedeutet. Quelle ist auch hier Krates. Maass: Aratea p. 188 f. [105]) Das ist wohl ungefähr der Sinn der Worte: *ἀλλὰ τὸν μέγαν οὐρανοῦ πόλεμον ἀγωνοτεθήσας Ὅμηρος, οὐδ᾽ ἄχρι μελλήσεως τὸ κακὸν ὥπλισεν, ἀλλ᾽ ὁμόσε τοὺς θεοὺς συνέρραξεν ἀλλήλοις*. [Herakl.] 52. Mehler hält die Worte *οὐδ . . . . ὥπλισεν* für unheilbar verderbt. Vielleicht ist die Überlieferung zu halten, nur für *οὐδ᾽ οὐκ* zu lesen: Nicht nur bis zur Erwartung (zum Bevorstehen des Kampfes) lässt er (der Dichter) das Übel gedeihen, sondern er führt wirklich die Götter zum Kampfe zusammen.

Manchen allerdings genügt es anzunehmen, dass Homer hier das Zusammentreffen der sieben Planeten[106]) in einem Sternbild, was den Untergang der Welt bedeutet, darstellen wollte.

Es kann aber auch ein tieferer Sinn darin liegen.

Homer stellt teils Tugenden und Laster, teils entgegengesetzte Naturkräfte einander gegenüber. Dem entsprechend sind die Götter zu kämpfenden Paaren vereinigt. Athene und Ares, d. h. Verstand und Unverstand (*φρόνησις* und *ἀφροσύνη*) kämpfen mit einander. Ares ist rasend, veränderlich, ein Unglück der Menschheit (*E* 831; s. o. p. 22); Athene aber ist durch verständigen Sinn bei allen Göttern berühmt (*ν* 298 f.). Zwischen beiden, der klar schauenden Vernunft und dem blinden Unverstand, besteht unversöhnliche Feindschaft. Und weil im Leben die Dummheit von der Klugheit überwunden wird, so wird hier Ares von Athene zu Boden gestreckt. Da ferner jedes Laster niedrig und jeder Verhöhnung ausgesetzt ist, so wirft sie ihm Aphrodite, die Zügellosigkeit (*ἀκολασία*), zur Seite. Ähnliche Laster leiden auch ähnliche Strafen.

Mit der Leto kämpft Hermes. Dieser ist das Wort, das unsere inneren Empfindungen zum Ausdruck bringt (*λόγος τῶν ἔνδον ἐν ἡμῖν παθῶν ἑρμηνεύς*[107]). Mit ihm steht in Widerspruch die Vergesslichkeit (*Ληθώ*!); denn das Vergessene kann nicht mehr ausgesprochen werden. Darum sind die Musen, d. h. die Göttinnen der redenden Künste, Töchter der Mnemosyne, des Gedächtnisses. — Leto wird von Hermes besiegt; d. h. die Vergesslichkeit ist geringer als das Wort.

Die übrigen Götter sind personifizierte Naturkräfte.

Poseidon und Apollon kämpfen miteinander, d. h. Wasser und Feuer. Dass beide einander feind sind, ist klar. Sie trennen sich ohne Entscheidung (*Φ* 468). Es wäre unpassend, wollte Apollon dem Poseidon Widerstand leisten. Denn die Sonne bezieht ihre Nahrung aus dem Dunste des Wassers, besonders des Meeres (s. o. p. 9.)

Der Hera steht Artemis gegenüber. Hera ist die Luft; Artemis aber der die Luft durchschneidende (*ἀερότεμις*!) Mond. Daher die Feindschaft zwischen beiden. Der Mond wird besiegt; denn die Masse der Luft ist viel grösser, und sie überwältigt den Mond durch Verfinsterungen (*ἐκλείψεις*), Dunst und Wolken.

Ein weiteres Kämpferpaar sind Hephaistos und der Flussgott. — In Apollon hat uns der Dichter das reine, ungemischte Sonnenfeuer vorgeführt[108]); Hephaistos aber ist das irdische Feuer (*θνητὸν πῦρ*, s. o. p. 18 f.). Dieses kämpft mit dem Flusse wegen des natürlichen Gegensatzes. Der Kampf zwischen Sonne und Meer kam nicht zum Austrag. Jetzt aber wird das Wasser vom Feuer besiegt[109]).

Belustigter Zuschauer des ganzen Kampfes ist der höchste Gott.

---

[106]) Apollon=Sonne, Artemis=Mond, Aphrodite=Venus, Ares=Mars, Hermes=Merkur, Zeus=Juppiter. Der letzte nimmt aber gar nicht am Kampfe teil! [107]) Cornutus 16 p. 20: *τυγχάνει δὲ ὁ Ἑρμῆς ὁ λόγος ὤν ...... ὠνόμασται δὲ ἀπὸ τοῦ ἐρεῖν μήσασθαι, ὅπερ ἐστὶ λέγειν, ἢ ἀπὸ τοῦ ἔρυμα ἡμῶν εἶναι καὶ οἷον ὀχύρωμα.* Vgl. unten zu *Ω* 333 u. *κ* 135. [108]) Schol. *Υ* 69 stimmt nicht durchweg mit [Herakl.]. Vgl. zu Ares u. Athene: *παρθένος ἡ Ἀθηνᾶ, ὁ δ' Ἄρης μοιχός· καὶ ὁ Τρωϊκὸς δὲ πόλεμος ἐκ μοιχείας τὴν ἀρχὴν εἴληφεν.* Zu Apollon u. Hephaistos: *Ἀπόλλων μὲν γὰρ ἐναντιοῦται Ποσειδῶνι, τὸ μερικὸν πῦρ τῷ παντὶ ὑγρῷ....Ἥφαιστος δὲ Ξάνθῳ, τὸ ὅλον πῦρ μέρει τοῦ ὕδατος.* [109]) [Herakl.] 58 schliesst: *τίς οὖν οὕτω μέμηνεν, ὡς θεοὺς μαχομένους ἀλλήλοις παρεισάγειν, Ὁμήρου φυσικῆς ταῦτα δι' ἀλληγορίας θεολογήσαντος; φυσικῆς* schreibt Mehler für das überlieferte *φυσικῶς*, hält aber auch so noch den Text für korrupt. Er schlägt vor zu lesen: *οὔκουν οὕτω μέμηνεν, ὡς θεοὺς μαχομένους ἀλλήλοις*

Φ 282. **Eine Lesart des Krates.**

Schol. Genav. Φ 282. Wachsmuth: Rh. Mus. 46 (1891) p. 554.

Achilleus klagt, dass er so traurigen Todes sterben solle, *ἐρχθέντ' ἐν μεγάλῳ ποταμῷ*, eingeschlossen in dem grossen Flusse. Krates meinte, man müsse *εἰλθέντ' ἐν μ. π.* lesen, da *εἴλειν = εἴργειν* sei. Er berief sich auf eine Bestimmung der solonischen *ἄξονες* über die *δίκη ἐξούλης* (= *κωλύσεως*). Also auch hier wieder echt stoische Methode: wie sonst zur Erklärung Homers die philosophische Litteratur von den Stoikern herangezogen wird, so beruft sich Krates zur Begründung einer sehr gewaltsamen und unnötigen Textänderung auf den Gesetzgeber Solon.

Φ 334 f. u. sonst. **Die Winde.**

[Plut.] II 108 f. 208.

Die stoische Physik lehrt: Nach einem Erdbeben (s. o. p. 28), wenn die Dünste aus dem Innern der Erde herausgetreten sind, entstehen heftige Winde.

Diese Vorstellung soll Homer haben, wenn er Hera (d. h. die Luft) sagen lässt, sie wolle aus dem Meere gewaltigen Sturm erregen (Φ 334 f.), und ebenso, wenn auf der Iris Gebot die Winde herbeistürmen, um den Scheiterhaufen des Patroklos anzufachen (Ψ 212 ff. [Plut.] zitiert ungenau).

Auch über die Beschaffenheit der Winde ist Homer genau unterrichtet. Spricht er doch von den »feucht wehenden Winden« (ε 478); er weiss also so gut wie die Physiker der Stoa, dass der Wind aus dem Wasser stammt (vgl. auch δ 567 f.). Dieses verwandelt sich nämlich in Luft, und der Wind ist nichts anderes als strömende Luft (*ἀὴρ ῥέων*).

Auch muss dem Dichter bekannt sein, wie die Winde ineinander übergehen. Nach stoischer Naturlehre nämlich verwandelt sich der feuchte Ostwind in den warmen Südwind, dieser durch Verdünnung in Westwind und dieser durch fortgesetzte Verdünnung und Reinigung in Nordwind — und in der gleichen Reihenfolge führt der Dichter die Winde auf (ε 295 f. 385). Ebenso weiss er, wie sie einander entgegengesetzt sind (ε 331 f. s. o. p. 33).

Χ 212. **Eine Lesart des Chrysippos.**

Schol. V Χ 212.

Zeus wägt die Loose Hektors und Achills; *ἕλκε δὲ μέσσα λαβών* (sc. *τάλαντα*, die Wage). Chrysippos las mit der ihm eigenen Kühnheit in der Textgestaltung *ῥῦμα* für *μέσσα*: er ergriff das Schwanken der Wage; weil man die Neigung der Wagschale (*ῥοπή*) auch *ῥύμη* nenne!

Ω 333 ff. **Hermes als Begleiter des Priamos.**

[Herakl.] 59 = Schol. Ω 486.

Im letzten Buche des Ilias erscheint Hermes als Begleiter des greisen Priamos, der zu Achilleus fährt, um von ihm die Auslieferung seines toten Sohnes Hektor zu erbitten.

παρεισάγειν, Ὅμηρος, φυσικῆς ταῦτ' αὐτοῦ δι' ἀλληγορίας θεολογήσαντος, was abgesehen von der Kühnheit der Änderung auch wegen der verzwickten Wortstellung unwahrscheinlich ist. Die Überlieferung ist vielmehr (mit der Änderung *φυσικῆς* für *φυσικῶς*) zu halten: „Wer ist so verrückt, dass er (durch falsches Verständnis der Verse) Götter, die mit einander kämpfen, einführt, während doch Homer“ etc.? Das entspricht ganz der Art des [Herakl.]

Der Stoiker kann in Hermes nichts anderes sehen als das überredende Wort (s. o. p. 35), das viel mehr als Silber, Gold und sonstige wertvolle Geschenke geeignet ist, zürnende Männer zu besänftigen[110]). Mit diesem ist Priamos wie mit einer starken Rüstung gewappnet, und damit, nicht mit den reichen Lösegaben (Ω 230), bricht er den Groll des Achilleus. Schon die ersten Worte, die Erinnerung an den eigenen Vater, der an der Schwelle des Greisenalters steht (Ω 486 f.), genügen, um das Herz des Achilleus zu erweichen, so dass er in Priamos fast den Peleus erblickt. Darum lädt er ihn zum Mahle und liefert ihm den gereinigten und geschmückten Leichnam des Sohnes aus. Das alles ist die Wirkung des die Empfindungen aussprechenden Wortes, welches Homer dem Priamos als Beistand für den Bittgang (*τῆς ἱκετείας παράκλητον*) zur Seite stellt.

Ω 743 f. u. sonst.

Gebräuche beim Abschiednehmen.

[Plut.] II 188.

Andromache klagt, dass ihr Gemahl ihr nicht vom Sterbelager die Hand reichen und ein weises Wort zu ihr sprechen konnte, dessen Andenken ihr die Stunden der Trauer erheitere.

Odysesus trägt bei der Abreise nach Troja seiner Gattin auf, für seine Eltern zu sorgen und erst, wenn der Sohn Telemachos erwachsen sei, sich einem andern Manne zu vermählen (σ 256 ff.); übrigens beauftragt er seinen Freund Mentor mit der Verwaltung seines Hauses während seiner Abwesenheit (β 226 f.).

Homer kannte also die Sitte, dass man beim Auszug in den Krieg oder in sonstige Gefahr seinen Angehörigen Aufträge giebt; auch die Einrichtung der *ἐπίτροποι* ist ihm nicht unbekannt.

Wie die Ilias, so wurde auch die Odyssee von der Allegorien- und Erklärungswut der Stoiker heimgesucht. Doch ist uns davon weniger erhalten; nicht als ob man in ihr weniger Philosophie versteckt geglaubt hätte (vgl. [Herakl.] 60); sondern weil der Zustand der Odysseescholien ein viel schlimmerer ist als der der Iliasscholien, und weil [Herakl.] nur wenige Stellen der Odyssee behandelt hat.

α 23 f.

Die Aithiopen.

Wachsmuth: De Z. et Cl. II p. 14. **Maass**: Aratea p. 170 ff. 193 f. 196. **Strabo**: I p. 30 Cas. **Gemin.** p. 53 A—54 Petav.

Der Dichter sagt von den Aithiopen, sie seien die äussersten der Menschen, in zwei Teile geteilt, die einen bei der untergehenden Sonne, die anderen bei der aufgehenden.

Diese Angaben über die Wohnsitze der Aithiopen gaben den Gelehrten des Altertums vielfach Anlass zu mehr oder minder scharfsinnigen und spitzfindigen Untersuchungen. Uns kümmert hier nur, was die Stoiker aus diesen Versen machten.

Kleanthes u. a. lehrten, dass der Okeanos zwischen den beiden Wendekreisen liege. Ihnen schloss sich der Grammatiker Krates an, der die Kugelgestalt der Erde kannte und in seinen Auseinandersetzungen über die Erdkugel und über die Irrfahrt des Odysseus in den als Einleitung in die homerischen Gedichte geschriebenen *Ὁμηρικά* den Nachweis liefern wollte, dass auch Homer die Erde als Kugel fasse. Er meinte nun, durch den »Okeanos« werde die Erde in zwei Halbkugeln

110) [Herakl.] beruft sich auf Euripides, der sagt: *Οὐκ ἔστι Πειθοῦς ἱερὸν ἄλλο, πλὴν λόγος.* **Mehler**: Versus est Euripidis ex Antigone (Dind. p. 81), quo utitur Aristophanes (Ran. 1391) ad perstringendum irridendumque poetam. C 7. Schol. Aristoph. Ran. 1386 et Tzetz. ad. Hes. Opp. 135, qui et alterum versum allegat: *καὶ βωμὸς αὐτῆς ἔστ᾽ ἐν ἀνθρώπου φύσει.*

geschieden; am Nordrande des Okeanos wohnen die uns bekannten Aithiopen; aber eben solche müsse man auch jenseits, am Südrande desselben, annehmen. So sei die vorliegende Homerstelle zu verstehen.

Krates verschliesst sich also dem Einwand — den ihm schon Poseidonios (bei Geminus l. l.) entgegenhält —, dass Homer die Erde als eine ebene Scheibe ansieht, um die sich der Okeanos als ein Fluss schlingt. Nach Krates ist vielmehr das atlantische Meer der Okeanos des Dichters.

Mit ähnlicher Willkür erklärte Krates die Irrfahrt des Menelaos[111]).

α 52 ff.

Atlas.

Cornutus 26 p. 48.

Athene spricht von Atlas, der alle Tiefen des Meeres kennt, und der grosse Säulen hält, welche die Erde und das Himmelsgewölbe tragen.

Für den Stoiker ist Atlas der Kosmos selbst, nach dessen immanenter Vernunft sich die Welt gestaltet. Die *μακραὶ κίονες* sind die Elementarkräfte, welche teils aufwärts, teils abwärts sich bewegen und so Himmel und Erde auseinander halten. *Ὀλοόφρων* heisst er, weil er für das Weltall (*τῶν ὅλων*) sorgt[112]). Er ist der Vater der Pleiaden — bei Homer nicht! — Wie überhaupt aller Gestirne.

α 102 ff.

Athene bei Telemachos.

[Herakl.] 61—63. Schol. *α ὑπόθ.*

Athene wird von Zeus zu Telemachos geschickt. Was darunter der Stoiker versteht, ist leicht zu erraten. Es bedeutet den Eintritt der Mündigkeit, den Übergang zum Mannesalter. Der Jüngling gewinnt plötzlich ein Verständnis der Ereignisse; er sieht ein, dass er dem schon ins vierte Jahr dauernden Schlemmerleben der Freier nicht mehr ruhig zusehen darf. Diese kluge Überlegung des Telemachos lässt der Dichter allegorisch als Athene erscheinen. Sie kommt in der Gestalt des Mentes, des greisen Gastfreundes von Odysseus (*α* 105); denn das Greisenalter ist reich an Erfahrung und Klugheit.

Alles also, was Athene zu Telemachos spricht, ist, wie ihre an Achilleus gerichteten Beschwichtigungsworte (s. o. p. 13 f), als Zuspruch seines eigenen Geistes, als Selbstgespräch aufzufassen.

Seine Kindesliebe giebt ihm jetzt, da er Verstand genug besitzt, den Gedanken ein, dass es unwürdig ist, träge in Ithaka zu sitzen, und dass es die Notwendigkeit erheischt, über Meer zu gehen und Kunde vom lange abwesenden Vater einzuziehen. Daher beim Dichter die Aufforderung der Athene, ein Schiff zu rüsten und nach dem Vater sich zu erkundigen (*α* 280 f.).

Wenn er nun weiter überlegt, wo er Kunde erhalten kann, so bezeichnet ihm seine Klugheit den greisen Nestor wegen seiner reichen Erfahrung und den Menelaos wegen seiner achtjährigen Irrfahrten als die geeignetsten, Auskunft zu erteilen. Das ist vom Dichter wieder in die Form einer Aufforderung der Athene gekleidet (*α* 284 f.).

---

[111]) *δ*, besonders 82—84. Strabo I p. 37 f. Cas. Maass: Aratea 200 ff. Auch gegen diese Ausführungen des Krates erhob man schon im Altertum Einspruch. Aristonikos, der Schüler Aristarchs, schrieb dagegen sein Buch *περὶ τῆς Μενελάου πλάνης*. [112]) also *ὁλοόφρων*. So liest schon Kleanthes Schol. H *α* 52: *Κλεάνθης δασύνει.* Das Gleiche, nur ausführlicher, bei Eustath. p. 1389, 55. Wachsmuth: De Z. et Cl. I p. 18.

Auch die Ermahnungen, nicht mehr zu jugendlich zu handeln (α 296) und das Vorbild des Orestes nachzuahmen (α 298 f.), fasst der Stoiker als Selbstermahnungen.

Solche Erwägungen erheben den Geist und machen ihn leichtbeschwingt. Darum vergleicht Homer die Göttin des Geistes mit einem auffliegenden Vogel (α 320).

Schnell wird die Volksversammlung der Ithakesier berufen; Telemachos spricht dort verständige Worte.

Die Abfahrt wird bereitet durch Noëmon, den Sohn des Phronios (β 386). Beide Namen deuten auf die verständige Überlegung, mit der die Sache besorgt wird.

Zum Schiffe geleitet den Telemachos Athene in der Gestalt des Mentor. Auch dieser Name bezeichnet die besorgte Klugheit (β 401)[113].

Die ganze Erzählung ist also eine allegorische Einkleidung des Gedankens: in Telemachos erwacht der Verstand.

β 159.

Die Mantik.

[Plut.] II 212; vgl. 218 Schluss. Zeller III 336 ff.

Von dem greisen Mastoriden Halitherses, der den Ithakesiern die Erscheinung der Geier nach Telemachs Rede deutet, wird gesagt, dass er im Verstehen der Vogelzeichen und im Verkünden der Zukunft alle Altersgenossen übertraf.

Hier konnte wohl ein Stoiker anknüpfen, um die Mantik seiner Schule zu entwickeln und auf Homer als Quelle zurückzuführen. Die Stoiker unterschieden eine technische Mantik, deren Arten Opferschau (ἱεροσκοπία), Vogelschau (οἰωνοί), Auslegung von Stimmen (φῆμαι καὶ κληδόνες) und Zeichen (σύμβολα) waren, und eine untechnische, nicht lehrbare Mantik, die aus Traumorakeln (ἐνύπνια) und göttlichen Eingebungen (ἐνθουσιασμοί) bestand. — All dies fand man bei Homer: Seher, Priester, Traumdeuter, Vogelschauer (wie hier, β 159); Odysseus bittet Zeus um ein Zeichen (φήμη, υ 100 f.); Das Niesen gilt als gutes Vorzeichen; enthusiastische Weissagungen giebt Theoklymenos bei den Freiern; Priamos' Sohn Helenos will die Stimme der Götter gehört haben (*H* 53; damit vergleicht [Plut.] das δαιμόνιον des Sokrates.)

δ 84.

Ἔρεμβοι = Ἄραβες.

Strabo I p. 41. VII p. 298. Schol. δ 84 u. γ 239. Lehrs: Aristarch p. 240.

Menelaos kommt auf seiner Irrfahrt auch zu den Erembern. Welches Volk mit diesem Namen bezeichnet sei, wusste man nicht; der Stoiker Zenon glaubte, es seien die Araber gemeint,

---

113) [Herakl.] 63: ἐμβαίνοντι δ' αὐτῷ τῆς νεὼς πάλιν συνεμβέβηκεν Ἀθηνᾶ, Μέντορι τῇ μορφῇ εἰκασμένη, ἀνδρὶ πρὸς φροντίδας τὴν διάνοιαν ἔχοντι, φρονήσεως μητέρα. Mehler vermutet eine schwere Schädigung der Überlieferung; er schlägt vor: ἀνδρὶ πρὸς φροντίδας τὴν διάνοιαν ἔχοντι. φροντίδες γὰρ αἱ μένθηρες (cff. Hesych et Suidas s. v. Μένθηρες). — Das scheint mir mehr gelehrt als wahrscheinlich zu sein. Ich glaube, die Korruptel steckt nur in dem Worte μητέρα; dafür ist ein Wort zu suchen, das eine etymologische Erklärung des Namens Μέντορι enthält; etwa φρονήσεως μηνυτῆρι (Verkünder der Einsicht) oder μηνύτορι (beides poetische Formen für μηνυτής, darum einem Heraklit um so mehr behagend.) Der Erklärung ἀνδρὶ πρὸς φροντίδας τὴν διάνοιαν ἔχοντι entspricht aber besser: φρονήσεως μήστωρι, dem kluge Einsicht Ersinnenden. Vgl. μήστωρες ἀϋτῆς (die Athener Δ 328, die Schlachtenkundigen). Für die etymoogische Anschauung eines Heraklit oder Cornutus ist das nicht zu kühn. Vgl. Κύπρις = κυόπορις, Ἄρτεμις = ἀερότεμις, Ἥρα = ἀήρ, Ἑρμῆς = ἑρμηνεύς (λόγος), μῶλυ von μόλις etc.

und schlug deshalb kurzer Hand vor, man solle schreiben: *Αἰθίοπάς τ' ἱκόμην καὶ Σιδονίους Ἀραβάς τε.* Ihm schloss sich Krates insofern an, als auch er die Lesart veränderte. Er las *Ἐρέμνους* für *Ἐρέμβους* und verstand unter diesen »Schwarzen« die Inder.

Wir sehen auch hier wieder, wie kühn die Stoiker in der Gestaltung des Textes waren.

δ 220 ff. **Homers medizinische Kenntnisse.**

[Plut.] 200—211.

Helena mischt in den Wein, den sie ihrem Gemahl Menelaos und dessen Gast Telemachos vorsetzt, verschiedene sorgenbrechende Mittel, die sie von einer ägyptischen Freundin erhalten hat.

Hieran knüpft der Stoiker an, um zu zeigen, wie sehr die medizinischen Kenntnisse des Dichters entwickelt sind. — Wie hoch Homer die Heilkunde schätzt, geht daraus hervor, dass er einen Arzt viele andere Männer aufwiegen lässt (*Λ* 514). Sie ist die Wissenschaft der Stoffe, welche der Gesundheit nützlich oder schädlich sind (*δ* 230 f.).

Die Heilkunde zerfällt in einen theoretischen und in einen praktischen Teil. Die Theorie gliedert sich in die Lehre von den Symptomen (*σημειωτικόν*) und in die Lehre von den Krankheitsursachen (*αἰτιολογικόν*). Der praktische Teil zerfällt in Diaetetik, Chirurgie und Arzneimittellehre (*φαρμακευτικόν*).

All diese Kenntnisse besass Homer. Er kannte die Theorie; darum nennt er die Heilmittel »klug erdacht« (*δ* 227).

Die Semeiotik ist vertreten durch Achilleus. Er ist ein Schüler des heilkundigen Cheiron (s. o. p. 11); darum erkennt er zuerst die Ursache der Krankheit, von der das Griechenheer heimgesucht wird: Apollon, d. h. die Sonne ist ihm die Ursache epidemischer Krankheiten, da durch sie die Temperatur bestimmt wird. Darum bringt Apollon den Männern Heilung und Tod, seine Schwester Artemis (d. h. der Mond) den Frauen. Beide sind Bogenschützen, weil sie Strahlen werfen. Telemachos ist so stattlich »durch die Gnade Apollons« (*τ* 86), während des Pandaros Töchter unter der Pflege der Artemis heranwachsen (*υ* 68 f.). Als Bringer des Todes erscheinen beide bei der Bestrafung der Niobe (*Ω* 605). — Auch den Hundsstern kennt der Dichter als Krankheitszeichen und -ursache (*X* 30 f.).

Die ätiologischen Kenntnisse des Dichters bekunden sich dadurch, dass er von den Göttern sagt, sie seien blutlos und unsterblich, weil sie nicht Speise und Trank geniessen (*E* 341 f.) Denn die Nahrung, trockene wie feuchte, erzeugt Blut; dieses nährt den Körper; aber übermässiger Genuss von Speisen oder der Genuss verdorbener Speisen erzeugt Krankheiten.

In der praktischen Medizin ist zunächst die Diätetik zu betrachten. — Der Dichter unterscheidet chronische und akute Krankheiten (*λ* 171). Einfache Lebensweise hält er für gesund. Seine Helden nähren sich von gebratenem Fleisch; darum giebt es keine kleinliche Sorge um die Lebensmittel. Der Magen bedarf neuer Nahrung, wenn die frühere verdaut ist (*η* 215 ff. 219 ff.).

Auch die Wirkung des Weingenusses kennt der Dichter. Der Wein ist zuträglich, wenn er mässig, schädlich, wenn er im Übermass genossen wird (*φ* 293 f. *Z* 261). Er giebt Kraft (*T* 167 ff.); der süsse stimmt heiter (*η* 182); der zu starke betäubt (z. B. den Polyphemos); der herbe macht gesund, so der pramnische (*Λ* 639), der dem verwundeten Machaon gegeben wird.

Auch die Nützlichkeit leiblicher Anstrengung kennt Homer. Seine Helden sind immer körperlich thätig, teils um eine bestimmte Aufgabe zu erfüllen, teils zur Übung. Sogar die vergnügungssüchtigen Phaiaken und die üppigen Freier der Penelope thun es. —

Ein Heilmittel für Ermattung ist der Schlaf (ε 492 f.); denn er löst die Spannung der Seele auf und befreit die Glieder von ihrer Schwere (δ 794). Doch muss auch der Schlaf im richtigen Mass genossen werden (ο 394. υ 52 f.).

Nicht minder kennt Homer den Einfluss der Witterung auf die Gesundheit (δ 563 ff.).

Für verschiedene Leiden bezeichnet der Dichter bestimmte Heilmittel. Gegen Ohnmacht hilft Abkühlung (*E* 697 f.), gegen Erkältung Wärme (ε 475 ff.), gegen Ermattung Bad und Salbung (*K* 576 f. κ 362).

Auch über die Chirurgie ist Homer genau unterrichtet. So wird der verwundete Menelaos von Machaon ganz kunstgerecht behandelt, ebenso Eurypylos von Patroklos, wobei zu bemerken ist, dass bittere Arzneien zum Trocknen dienen. Patroklos bleibt noch eine Zeitlang beim Patienten, um ihn zu trösten (*O* 393). Machaon wird weniger sorgfältig behandelt, da er nur leicht verwundet ist und als Arzt sich selbst helfen kann. —

Die verschiedenen Arten der Arzneimittel sind dem Dichter auch bekannt, die äusserlichen (*Λ* 830 u. sonst) und die einzunehmenden (δ 221); ebenso die verschiedenen Gifte, die teils Salben sind (α 261 f.), teils getrunken werden (β 330).

δ 244 ff.

Das höchste Gut.

[Plut.] II 136.

Helena erzählt ein Heldenstückchen des Odysseus. Mit blutigen Striemen, die er sich selbst beigebracht, in schmutzige Lumpen gehüllt wie ein Bettler, kam er einst nach Troia, und es gelang ihm, den Troern grossen Schaden zuzufügen.

Ein andermal (ι 29 ff.) sagt Odysseus, dass auch die süssesten Schmeichelreden und Gunstbezeigungen der Nymphen Kalypso und Kirke nicht seine Liebe zur Heimat ersticken konnten.

Der kluge und weise Mann nimmt also harte Mühen auf sich und verzichtet auf die herrlichsten Genüsse um der Tugend willen, die ihm zugleich ewigen Ruhm verschafft.

Darauf stützten sich die Stoiker, wenn sie den Homer als Gewährsmann für ihre Lehre vom höchsten Gut und von der Glückseligkeit anführen wollten. Sie sagten ja bekanntlich, das höchste, eigentlich einzige Gut sei die Tugend, auf ihr allein also beruhe die wahre Glückseligkeit. Darum, meinten sie, hat der Dichter den unglücklichen Achilleus ausser dem Heldenmut noch mit vielen herrlichen Vorzügen ausgestattet: er ist der schönste und schnellste der Griechen, von vornehmster Geburt, aus berühmtem Vaterland, und ihm hilft der höchste Gott. Odysseus aber, der den Stoikern als das Ideal eines weisen und seelenstarken, mithin wahrhaft glücklichen Mannes gilt, ist in anderen Dingen vom Glücke weniger reich bedacht; er ist an Jugend und Schönheit dem Achill nicht gleich, seine Eltern sind nicht allzu berühmt, ebenso sein Vaterland, und einer der höchsten Götter verfolgt ihn mit glühendem Hass; trotz alledem wird er berühmt, weil er eben die wahre Tugend, τὴν τῆς ψυχῆς ἀρετὴν besitzt[114]).

[114]) d. h. die Einsicht, Vernunft: Zeller III p. 235. — Auch die Peripatetiker, die über den Begriff „Gut" anders dachten als die Stoiker, stützten sich auf Homer. [Plut.] II 137. Sie sagten: Die Güter der Seele (Einsicht, Tapferkeit, Selbstbeherrschung, Gerechtigkeit) sind allerdings die höchsten; daneben aber giebt es auch Güter des Leibes (wie Gesundheit, Stärke, Schönheit, Schnelligkeit) und in dritter Linie die äusseren Güter (τὰ ἐκτός, wie Ruhm, Vornehmheit, Reichtum). Es ist wohl löblich, dem Unglück durch Seelenstärke Widerstand zu leisten; aber dies thun zu müssen ist nicht wünschenswert (αἱρετόν), darum kein Glück; aber der weise Genuss der Güter (τὸ

δ 365 ff. **Proteus und Eidothea.**

[Herakl.] 64—67. Vgl. Schol. δ 384. Eustath. ad Od. p. 177, 40.

Dem naiven Leser erscheint die lange Erzählung des Menelaos von Proteus und seiner Tochter sehr phantastisch und märchenhaft. Der Gott wohnt einsam auf der ägyptischen Insel, gleichsam in ewiger Verbannung; er führt ein Amphibienleben und schläft mit Robben zusammen; so dass auch seiner Erholung das Ergötzliche fehlt. Seine Tochter Eidothea erweist sich einem Fremdling wohlthätig durch Verrat am eigenen Vater. Menelaos lauert ihm auf und fesselt ihn. Er besitzt die Eigenschaft, sich in jede beliebige Gestalt verwandeln zu können. Das alles sind wunderbare Züge — der Stoiker aber findet darin wieder tiefe Weisheit verborgen.

Er sieht nämlich in Proteus eine Personifikation der Urzeugung aller Dinge (er denkt dabei wohl an πρῶτος!), durch welche der jetzige Zustand des Weltalls hervorgerufen wurde. In der Urzeit nämlich, wo alles noch ungeformt oder sumpfig war, gab es noch keine fest begrenzten Gestalten. Es gab weder eine Erde mit festem Kern noch einen Himmel mit ewig bestimmter Kreisbewegung. Alles war sonnenlose Öde und trostloses Schweigen; es gab nichts als ungeschiedene Materie, bis endlich die wirkende und gestaltende Kraft die Welt zur Welt, zum Kosmos machte, indem sie den Himmel von der Erde trennte, das Meer vom Festland schied und die vier Elemente sonderte.

Des Proteus Tochter ist Eidothea, d. h. die Göttin jeglicher Gestalt. — Der eine Urstoff wird durch den bildenden Geist (πρόνοια) in viele gestaltete Körper (μορφαί) geteilt. Das sind die Verwandlungen des Proteus (δ 456 ff.). Zuerst wird er ein Löwe; das ist ein feuriges Wesen, also der Äther! Dann ein Drache; der ist ein erdgeborenes Geschöpf, bedeutet also die Erde![115] Der Baum, der in die Höhe, also in die Luft strebt, ist ein Sinnbild der Luft! Das Wasser wird vom Dichter ausdrücklich genannt. — So ist es dem Stoiker unzweifelhaft, dass Proteus die ungestaltete Materie, Eidothea der gestaltende Geist ist.

ἐν ἀγαθοῖς νοῦν ἔχειν) ist wahres Glück. Die Tugend soll nicht nur besessen, sondern auch gebraucht werden und Wirkung haben. Darum nennt Homer die Götter immer „die Geber der Güter" (δωτῆρας ἐάων) und lässt die Menschen sich der Güter rühmen, die ihnen die Götter verliehen, offenbar, weil sie ihnen nicht unnütz und nicht gleichgültig (ἀδιάφορα) sind, sondern zur Glückseligkeit beitragen. — Als solche erstrebenswerte Güter bezeichnet Homer (nach [Plut.] II 138 f.): Schönheit, Klugheit, hohe Geburt (Ω 376 f.), blühende Manneskraft (Ζ 156 f.), Reichtum (Β 670. ζ 188), Ehre (Θ 540 = Ν 827), Kindersegen (γ 196), Umgang mit Verwandten und Freunden (γ 39 ff.) — Doch sind auch bei Homer nicht alle Güter gleichwertig. [Plut.] II 140. So ist Kraft mehr wert als Reichtum (Β 873 f. u. sonst), Klugheit mehr als Schönheit (ϑ 169 f.). — Um zu beweisen, dass Homer nicht die Tugend allein für genügend halte zum vollen Glücke, wies man ([Plut.] II 141) auf Folgendes hin. Der Dichter stellt zwei Männer dar, die beide vollkommene Tugend erworben haben, Nestor u. Odysseus. Beide sind einander gleich an Verstand, Tapferkeit und Beredsamkeit, aber nicht gleich an Glück. Dem Nestor haben die Götter glückliche Ehe, freudiges Greisenalter im Hause, verständige und tapfere Söhne verliehen (δ 208. 210 f.), u. von Troia durfte er rasch und sicher in die Heimat zurückkehren; Odysseus aber muss jahrelang umherirren und unzählige Abenteuer bestehen, so dass ihn der Dichter selbst oft unglücklich (δύστηνος) nennt. Darum ist es offenbar auch nach des Dichters Ansicht wünschenswert (αἱρετόν), dass das Glück mit der Tugend verbunden sei. Dass ferner der Besitz der Tugend allein nicht genüge, dass sie vielmehr wirken müsse, ist auch Homers Überzeugung ([Plut.] II 142). Darum macht Patroklos dem müssig grollenden Achilleus Vorwürfe (Π 31 f.), u. dieser selbst klagt über seine Unthätigkeit (Σ 104 f. Α 490 ff.); denn Phoinix hat ihn zum Beherrscher der Rede u. Vollbringer von Thaten erzogen (Ι 443). Darum kennt er auch als Toter in der Unterwelt nichts Schlimmeres als die Unthätigkeit (λ 489 ff. 498 f.).

[115]) Die Verwandlungen in Panther und Eber weiss nicht einmal [Herakl.] zu erklären; er lässt sie einfach unerwähnt.

Auch der Name der Insel ist für den Stoiker bedeutungsvoll. Pharos kommt nämlich nach [Herakl.] von *φαρῶσαι*, was »erzeugen« bedeuten soll, so dass Pharos = »der Ort des Erzeugens« wäre. —

Dieser Auffassung entsprechend erklärt der Stoiker die Beinamen des Proteus (δ 384). Er ist ein Greis, weil er der vor aller Zeit liegende ungestaltete Stoff ist. *Ἅλιος* heisst er nicht als Meergott, sondern weil er die aus vielen verschiedenen Stoffen bestehende Mischung (*συνηλισμένον*, von *συναλίζω*) ist. Wahrhaftig ist er als Urgrund aller Dinge.

ε 28 ff.

Hermes bei Kalypso.

[Herakl.] 67 Schluss.[116])

Hermes wird von Zeus zu Kalypso geschickt, um sie aufzufordern, den Odysseus zu entlassen.

Der Stoiker sieht auch hier, wie bei dem Bittgang des Priamos zu Achilleus, in Hermes eine Verkörperung des überredenden Wortes, nämlich der klug ersonnenen Schmeichelreden, mit denen Odysseus die Liebe der Nymphe besiegt, so dass sie ihn, wenn auch ungern, in die Heimat entlässt. Darum fliegt Hermes gleich einem Vogel vom Olympos hinab; denn die Worte sind nach Homer geflügelt und es giebt nichts Schnelleres bei den Menschen als das Wort, den *λόγος*.

ε 118 ff.

Orion und Jasion.

[Herakl.] 68 = Schol. ε 121.

Kalypso beklagt sich bei Hermes, dass ihr die neidischen Götter das gleiche Unglück zugedacht, wie einst der Eos, deren Liebling Orion Artemis mit ihren Pfeilen raubte, und der Demeter, deren Geliebter Jasion durch den Donnerkeil des Zeus erschlagen wurde.

Mit ganz plattem Rationalismus, der uns schon öfter begegnet ist, werden diese Ereignisse von dem Stoiker erklärt. Er sieht nämlich in dem Raub des Orion durch Eos nichts anderes als den Tod eines Jünglings in der Blüte der Kraft. Es war, wie er ausführt, in alter Zeit Sitte, die Leichname der Verstorbenen weder in der Nacht, noch am hellen Tage zu bestatten, sondern in der Morgendämmerung. Wenn nun ein vornehmer, schöner Jüngling starb, so nannte man diese Bestattung in der Dämmerung euphemistisch *Ἡμέρας ἁρπαγήν*, Raub der Tagesgöttin, wie wenn ihn die Eos aus Liebe geraubt hätte (Preller: Gr. Mythol. I p. 360. II p. 144).

Ebenso nüchtern wird die Liebe der Demeter zu Jasion (ε 125 ff.) erklärt. Dieser war ein Landmann, dessen Felder reiche Ernte trugen. Das ist, dichterisch gesprochen, die Liebe der Demeter (Preller I p. 82).

---

[116]) Ohne Vermittlung wird von Proteus zu Hermes übergegangen. Darum sagt Mehler: Quae h. l. de Herme traduntur, haud idoneo nec suo loco videntur collocata. Quae ante allegoricam de Proteo expositionem collocata, apte omnia ista exciperent, quae de Mentore, mentis et rationis *ἐπωνύμῳ*, erant disputata. — Nein! Wenn man diesen Sätzen eine andere Stelle anweisen will, als es die Überlieferung thut, dann wird man sie nicht dort unterbringen, wo nur von Athene die Rede ist, sondern dort, wo Hermes als Begleiter des Priamos behandelt ist (c. 59). Es darf dabei keinen Anstoss erregen, dass [Herakl.] ein Ereignis der Odyssee in die Ilias hereinzieht; zur Illustrierung und Ergänzung thut er es auch sonst (z. B. c. 17; s. o.) — Aber ich meine, es ist hier überhaupt nichts zu ändern. [Herakl.] hat seine Ausführungen über Proteus abgeschlossen und geht nun weiter, dem Gang der Ereignisse in der Dichtung folgend; so kommt er zur Sendung des Hermes an Kalypso. Diese Sätze sind also einfach als besonderes Kapitel aufzufassen.

ε 182. **Beinamen des Odysseus.**

Schrader: Porph. Od. p. 52 (schol. T.) 194. Vgl. ν 297 f.

Porphyrios teilt uns zu der Rede der Kalypso, mit der sie den zweifelnden Odysseus beruhigt, über die dem Helden gegebenen Bezeichnungen *ἐπητής, ἀλιτρός, ἐχέφρων* eine lange Auseinandersetzung mit, die unzweifelhaft stoisch ist. Danach verhält sich *ἐπητής* zu *ἔπος* wie *λόγιος* zu *λόγος*, bezeichnet also den Gebildeten, der vermöge seiner Bildung (*παίδευσις*) sich auf den Gebrauch des inneren und äusseren Wortes (*λόγος ἐνδιάθετος*, und *προφορικός*) versteht; *ἀλιτρός* = *ἀλιτήριος*, verfehlend; *ἀποφώλια* = *ἀπαίδευτα*. Der Sinn des Verses ist also danach: Du irrtest ganz und gar, trotzdem du sonst nicht ungebildet bist.

ε 240. **Eine Lesart Chrysipps.**

Schol. P. ε 240.

Die Bäume, welche Kalypso dem Odysseus zum Bau des Flosses empfiehlt, werden *περίκηλα* »sehr trocken« genannt. Chrysippos las *περὶ κῆλα* und erklärte: *περισσῶς ξηρά*, fasste also *περὶ* als Adverbium.

ϑ 266–369. **Ares und Aphrodite.**

[Herakl.] 69 = Schol. ϑ 266. [Plut.] II 99–102. Cornutus 19 p. 34. 21 p. 41.

Am heftigsten ist Homer angeklagt worden wegen der frevelhaften Liebe des Ares und der Aphrodite, da er damit ein Verbrechen, das bei den Menschen für todeswürdig gilt, nämlich den Ehebruch, bei den Göttern nicht nur geschehen, sondern sogar heiteres Lachen hervorrufen, also Beifall finden lässt. Trotzdem diese heitere Götteraventiure bei den lebensfrohen Phaiaken gesungen wird, so meint der Stoiker doch, dass man sie nicht eigentlich zu verstehen, sondern als Allegorie einer philosophischen Lehre aufzufassen hat. Es soll nämlich die Lehre des Siziliers Empedokles darin verborgen sein. Ares ist der Streit (*νεῖκος*), Aphrodite die Liebe (*φιλία*). Beide sind ursprünglich feindselig getrennt; Homer aber vereinigt sie in friedlicher Eintracht. Aus ihrer Verbindung entsteht, wie spätere Dichter im Sinne Homers erzählen, die *Ἁρμονία*, d. h. die unerschütterliche und harmonische Zusammenfügung des Weltalls. Über diese Vereinigung lachen die Götter, d. h. sie freuen sich, dass der alte Hader beigelegt ist[117]).

Auch eine andere Deutung hält der Stoiker für möglich. Es kann nämlich auch eine Allegorie der Schmiedekunst sein! Ares ist das Eisen. Dieses wird bezwungen, d. h. erweicht von Hephaistos, dem Feuer. Um aber aus dem Eisen ein Kunstwerk herzustellen, muss der Künstler Schönheit (*ἀφροδίτη*) anwenden. Poseidon rettet den Ares vor Hephaistos: das glühend aus dem Ofen kommende Eisen wird durch Wasser abgekühlt.

ι 1 ff. **Die Abenteuer des Odysseus.**

[Herakl.] 70.

Die ganze Irrfahrt des Odysseus erscheint dem Stoiker als eine Allegorie. Odysseus ist ein Werkzeug jeglicher Tugend; er hasst alle Laster. Das Genussleben — das Land der Lotophagen — vermeidet er starken Herzens. Gegen den wilden Sinn der Menschen — Kyklops genannt, weil er die

---

117) Die selbe Lehre findet der Stoiker in den Worten der Hera Ξ 200—205. [Plut.] II 100.

Überlegung stiehlt (*ὑποκλωπώμενος!*) — dient ihm das ermahnende Wort als Blendwerkzeug (*καυτήρ*). — Das Fesseln der Winde deutet an, dass Homer schon die durch die Astronomie mögliche sichere Seefahrt kannte. — Über die Zaubermittel der Kirke wird Odysseus Herr, da er reiche Kenntnis fremder Heilkräuter besitzt. — Sein Geist dringt bis in den Hades hinab, durchforscht also auch die Zustände in der Unterwelt. — Die Sirenen hört er an, da er die erfahrungsreichen Geschichten jeglichen Zeitalters kennt[118]). — Charybdis ist die vielverzehrende, unersättlich trinkende Schlemmerei, Skylla, die vielgestaltige Schamlosigkeit; darum hat sie Hundsköpfe und ist raubgierig. — Die Rinder des Helios bedeuten die Unfähigkeit, die Essgier zu unterdrücken.

κ 1 ff.

Aiolos.

[Herakl.] 71.

Den Aiolos hält der Stoiker für das Jahr. *Αἴολος*, bunt, ist es genannt wegen der verschiedenartigen Beschaffenheit der Jahreszeiten. Er ist der Sohn des Hippotas; das soll den schnellen Lauf der Zeit andeuten. Er hat 12 Kinder — die 12 Monate — und zwar 6 Töchter und 6 Söhne. Die fruchtbaren warmen Monate nämlich werden als weiblich, die Wintermonate als männlich betrachtet. Die Geschwister sind mit einander vermählt: die Jahreszeiten befruchten sich gegenseitig. Aiolos ist der Herr der Winde; denn ihr Wehen ist an feste, nach den Monaten geregelte, also durch das Jahr bestimmte Naturgesetze gebunden.

κ 82—86.

Das Laistrygonenland.

Schol. κ 82. Schol. Arat. Phaen. 62. Gemin. p. 23 A. Maass: Aratea p. 197.

Von Telepylos, der Stadt der Laistrygonen, erzählt Odysseus, dass dort ein schlaffreier Mann doppelten Tagelohn verdienen könnte, »da sich die Pfade des Tages und der Nacht sehr nahe berühren.«

Krates sah darin eine Beschreibung des Wechsels von Tag und Nacht am *θερινὸς τροπικός*. Wenn nämlich die Sonne sich in diesem (dem nördl.) Wendekreis befinde, so entstehe am Horizont eine Mischung von Sonnenauf- und -untergang. Dort habe dann der Tag 20, die Nacht nur 4 Stunden, so dass sich Abend und Morgen fast berühren.

κ 135 ff.

Kirke.

[Herakl.] 72. Cornutus 16. [Plut.] II 126.

Der Zaubertrank der Kirke ist nach stoischer Ansicht der Becher der Freude, durch dessen unmässigen Genuss das Leben der Menschen elender wird als das der Schweine. Die Gefährten des Odysseus, eine thörichte Schar, erliegen ihrer Genusssucht. Des Odysseus Besonnenheit aber siegt über die Schwelgerei bei Kirke[119]).

---

[118]) *τὰς πολυπείρους ἱστορίας παντὸς αἰῶνος ἐκμαθών*. Sollten diese Worte etwa eine Etymologie des Namens *Σειρῆνες* enthalten? [119]) Anders fasst diesen Vorgang [Plut.]. Auch er sieht darin eine Allegorie, aber eine Allegorie der pythagoreischen Seelenwanderung. Die Verwandlung der Begleiter des Odysseus in Schweine bedeutet, dass die Seelen unvernünftiger Menschen in Tierleiber übergehen im Kreislauf des Weltalls, welcher Kirke heisst. Sie ist die Tochter des Helios und wohnt auf der Insel Aiaia, weil die Menschen bei Todesfällen klagen (*αἰάζειν*). Der verständige Mann aber, Odysseus selbst, erleidet diese Verwandlung nicht, da ihm Hermes, d. h. der *λόγος*, zur Seite steht. Er steigt sogar in die Unterwelt hinab, indem er gleichsam die Seele vom Körper trennt und die guten und schlechten Seelen schaut. — Nach Zoilos sind die verwandelten Genossen des Odysseus *χοιρίδια κλαίοντα*. Pierron: L'Iliade I p. XXV.

Nachdem er das Schiff verlassen hat und schon zur Pforte von Kirkes Palast gelangt ist, tritt zu ihm Hermes, d. h. die Vernunft (ὁ ἔμφρων λόγος), der jegliche Seelenerregung aussprechende Logos, wie wir schon wissen. — Hermes ist beflügelt; denn der Gedanke ist schnell. Er freut sich des Friedens; denn im Krieg braucht man nicht den Logos, sondern nur der Hände That. — Auch die Epitheta des Hermes scheinen dem Stoiker dafür zu sprechen, dass bei Homer Hermes=Logos ist. Ἀργειφόντης nennt er ihn, nicht als ob ihm die hesiodische Sage bekannt wäre, nach der Hermes den Hüter der Jo tötete, sondern weil er die Eigenschaft besitzt, das Gedachte deutlich auszudrücken (ἐκφαίνειν ἐναργῶς). Ἐριούνιος, σῶκος, ἀκάκης sind Bezeichnungen des Hermes, die alle auf das Nutzbringende des Logos hindeuten. — Hermes ist bei Homer bald im Himmel, bald in der Unterwelt. Damit bezeichnet der Dichter den zwiefachen Logos. Die stoische Logik unterscheidet nämlich einen λόγος ἐνδιάθετος, den inneren Gedanken, und einen λ. προφορικός, den ausgesprochenen Gedanken. Den ersteren nennt Homer χθόνιος, da er in den dunkeln Abgründen des Denkens verborgen ist[120]); den andern lässt er im Himmel wohnen, da er weithin sichtbar ist. — Dem Hermes wird die Zunge geopfert; denn dies ist das eigentliche Glied des Logos[121]), und ihm spendet man zuletzt beim Zubettegehen, da der Schlaf allem Sprechen ein Ziel setzt.

Dieser Logos-Hermes tritt zu Odysseus, während er zu Kirke geht. Auf die Kunde von der Verzauberung seiner Genossen ist Odysseus zuerst vor Zorn und Schmerz ausser sich. Bald aber lässt die Leidenschaft nach, und es erwacht die nützliche Überlegung. Darum erscheint ihm Hermes als χρυσόρραπις (κ 277). Dieses Wort deutet der Stoiker wieder nach seinem augenblicklichen Bedürfnis: er nimmt χρυσός hier für das Gute überhaupt und leitet das Wort ab von ῥάπτειν verbinden, verknüpfen. Der Logos heisst also χρ., weil er die Dinge gut zu verknüpfen und dadurch Rat zu schaffen versteht. Die Vorwürfe dieses Logos (κ 281 f.) sind also ein Selbstgespräch des Odysseus. — Das Ergebnis dieser Überlegung heisst μῶλυ, da die Menschen nur schwer (μόλις!)[122]) einen klugen Rat finden. Seine Wurzel ist schwarz, milchweis die Blüte (κ 304). Denn der Anfang des Denkens ist schwer, seine Früchte aber sind nützlich und angenehm.

Mit Hülfe verständiger Überlegung also siegt Odysseus über Kirke.

κ 509 ff.

Die Unterwelt.

[Herakl.] 73.

Auch die Dinge im Hades werden von dem Stoiker symbolisch gefasst. Kokytos heisst der erste Fluss nach den Klagen der Überlebenden um den Verstorbenen (κωκύω). Pyriphlegethon der zweite; denn auf die Klagen folgt die Verbrennung des Leichnams. Aus der Vereinigung beider entsteht der Acheron; denn nach den Klagen und der üblichen Bestattung kommt die dauernde Trauer (ἄχη χρόνια). Diese Flüsse sind Abflüsse des Styx, weil der Tod verhasst ist (διὰ τὴν στυγνότητα). — Die ganze Unterwelt heisst ἀΐδης wegen ihrer Unsichtbarkeit. — Φερσεφόνη heisst so, weil sie alle Pflanzen, die nicht Früchte tragen, vernichtet (ἡ τὰ πάντα πεφυκυῖα διαφθείρειν, ἐν οἷς οὐκ

[120]) Der Gegensatz zu χθόνιος ist nach Cornutus 16 p. 21 διάκτορος. [121]) Schrader: Porph. Od. p. 37 ff. (zu γ 332) p. 194 f. Schol. Apollon. Rhod. I 517. Schrader p. 195 zeigt, dass die Nachricht auf den Stoiker Antipatros von Tarsos zurückgeht. [122]) Nach Kleanthes (in dem Buch περὶ τοῦ ποιητοῦ) ist μῶλυ vielmehr der Logos, weil durch ihn die Triebe und Leidenschaften geschwächt werden. Apollon. soph. lex. Hom. p. 114 ed. Bekk. Wachsmuth: De Z. et Cl. I p. 17 (fr. 19).

ὄγχνη . . . . : η 120); darum stehen in ihrem Haine unfruchtbare Pappeln und Weiden (κ 510). — Das Opfer, das Odysseus darbringen soll, ist dem Orte entsprechend[123]).

λ 14—19. **Das Kimmerierland.**

Geminus p. 23 E Petav. Eustath. ad Od. p. 1671.56. Maass: Aratea p. 199 f.

Das Land der Kimmerier ist, wie Odysseus erzählt, in ewiges Dunkel gehüllt; nie dringen die Strahlen der Sonne zu ihnen, weder wenn sie aufsteigt, noch wenn sie niedersteigt.

Krates erkennt darin das dem Nordpol nächste Land, in welchem die längste Nacht ebenso wie der längste Tag 6 Monate dauert. Es ist dort nämlich immer finster; denn wenn die Sonne über der Erde steht, so ist dort Nacht wegen der Dichtigkeit der Wolken; steht sie aber unter dem Horizont, so ist mit Naturnotwendigkeit bei den Kimmeriern Nacht.

λ 90 f. **Wichtigkeit der Seele.**

[Plut.] II 123.

Dass der Dichter die Seele für den wichtigsten Teil des Menschen halte, ja dass ihm Seele und Mensch geradezu identisch ist, erschliesst der Stoiker aus den Versen, wo der thebanische Seher Teiresias am Eingang der Unterwelt zu Odysseus tritt, nämlich aus dem Genuswechsel ψυχὴ— σκῆπτρον ἔχων. Die selbe Vorstellung hat der Dichter, wenn er von Herakles sagt (λ 601 ff.), sein Bild nur sei in der Unterwelt, er selbst aber weile bei den unsterblichen Göttern: denn mit dem letzteren kann nichts Körperliches, sondern nur der reinste Teil seiner Seele gemeint sein.

λ 322. **Minos ὀλοόφρων.**

Schol. T λ 322. Schrader: Porph. Od. p. 107. 194.

Unter den Frauen, die Odysseus in der Unterwelt sieht, wird auch Ariadne genannt, die Tochter des Minos, der hier als ὀλοόφρων bezeichnet wird.

Wenn dieses Wort »verderblich« bedeutet, wie kann dann Minos Totenrichter sein? fragte man sich. Krates erklärte, dass man zwei Männer dieses Namens unterscheiden müsse, den Richter im Hades und den hier gemeinten König von Kreta. Kleanthes hatte sich wohl damit geholfen, dass er ὁ λοόφρων las und verstand: der »allwaltende« ὁ περὶ τῶν ὅλων φρονῶν (s. o. zu α 52).

μ 1 f. **Der Okeanos.**

Strabo I p. 4 Cas. s. o. zu α 23

Odysseus erzählt: Als unser Schiff die Strömung des Okeanosflusses verlassen hatte, kam es zur Woge des weitbefahrbaren Meeres.

Wie kann man den Okeanos verlassen und doch im Meere sein?

---

[123]) τὰς δὲ θυσίας συνῳκείωσε τῷ τόπῳ . . . Hier ist ohne Zweifel eine grössere Lücke im Texte des [Herakl.], wie auch Mehler sah. — Es musste noch dargestellt werden, inwiefern das Opfer des Odysseus dem Ort entspricht: etwa, dass die drei Spenden, μελίκρητον (Honig u. Milch), Wein u. Wasser, den drei Flüssen der Unterwelt, den Klagen, dem Feuer und der stillen Trauer entsprechen. — Jedenfalls schliessen sich die in den Handschriften folgenden Worte: τῆς σελήνης ἀμαυρουμένης (codd. ἀμαυρούμενος) ὁ τοῦ ἡλίου κύκλος ἀμβλύνεται κτὲ ohne jede Vermittlung an; sie gehören einer Betrachtung über Theoklymenos (s. u. p. 49) an.

Krates erklärte, der »Fluss des Okeanos« sei nur ein Teil des Okeanos, eine Strömung innerhalb des Meeres, die man wohl verlassen könne, ohne dadurch das Meer selbst zu verlassen.

Andere bezogen die Stelle auf Ebbe und Flut; so Poseidonios.

ο 245. **Die Weisen sind die Lieblinge der Götter.**

[Plut.] II 143. Zeller III p. 251.

Homer sagt von dem Seher Amphiaraos, dass ihn Zeus von Herzen liebe, wie er anderwärts den Odysseus als geliebten Freund der Athene darstellt[124]).

Darauf beriefen sich die Stoiker, wenn sie den Homer für ihre Lehre ins Feld führten, dass nur der wahrhaft Gute, also der Weise von den Göttern geliebt werden könne, weil nur er imstande sei, über die Götter und ihre Verehrung richtig zu denken.

ϱ 486 f. **Gesetzeskenntnis Homers.**

[Plut.] II 175 f. Schol. ϱ 486.

Viele von den Freiern warnen den übermütigen Antinoos, der den Bettler gekränkt: auch Götter besuchen oft in solcher Verkleidung die Stätte der Menschen, um ihren Übermut und ihre *εὐνομία* kennen zu lernen.

Ob der Dichter den Begriff »Gesetz« gekannt hat, darüber lässt sich streiten; das Wort *νόμος* gebraucht er wenigstens nirgends. Über Ableitung und Bedeutung des Wortes *εὐνομία* aber, das nur an dieser Stelle vorkommt, gingen die Ansichten der Alten auseinander. Manche leiteten es von *νόμος* ab und nahmen damit an, dass der Dichter auch dieses Wort kenne. Nach Aristarch aber stammt es von *εὖ νέμεσθαι*. Doch, wendet man ein, auch *νόμος* kommt von diesem Verbum und bedeutet »gerechte Verteilung«. Dass ferner der Dichter die, wenn nicht in schriftlichen Urkunden, so doch im Geiste der Menschen bewahrte Bedeutung der Gesetze kannte, geht aus mehreren Stellen hervor. So spricht Achilleus (*A* 238 ff.) von den Recht weisenden Achäersöhnen, welche die von Zeus stammenden Satzungen (*θέμιστας*) wahren. Diese Satzungen (*θέμιστες*, *θεσμοί*) sind eben die Gesetze, deren Urheber Zeus ist. Mit diesem lässt der Dichter den Kreterkönig Minos verkehren: dieser Umgang ist nichts anderes als das Studium der Gesetze (*νόμων μάθησις*), wie schon Platon erklärt (Minos p. 320 D). Auch sonst lehrt der Dichter, dass man die Gesetze befolgen und nicht Unrecht thun, nicht *ἀθεμίστιος* sein soll (*σ* 141 f.).

υ 13 f. **Seelenteile und Sitz der Seele.**

[Plut.] II 129 f.

Der herrschende Teil der Seele (*τὸ ἡγεμονικόν*) ist nach stoischer Psychologie die Vernunft (*λογισμός*). Das gilt den Stoikern auch als Homers Überzeugung. Darum gewinnt bei ihm die Vernunft die Oberhand über Zorn (*υ* 18. 22 f.) und Trauer (*Σ* 110 f. = *T* 65 f.). Wenn er auch einmal die Leidenschaft über die Vernunft Herr werden lässt, so thut er es nur, um die Verwerflichkeit dieser Erscheinung zu zeigen. So tadelt Nestor den Agamemnon wegen seines unvernünftigen Verhaltens gegen Achilleus (*I* 108 ff.), und dieser gesteht dem Aias ein, dass ihn der Zorn überwältige,

---

[124]) Der von [Plut.] zitierte Vers *γ* 52 bezieht sich allerdings nicht auf Odysseus, sondern auf Peisistratos, den Sohn des Nestor.

wenn er an Agamemnon denke (*I* 654 ff.). In diesem Sinne ist es auch zu verstehen, wenn einmal die Vernunft der Furcht erliegt, wie wenn Hektor vor Achill zurückweicht (*X* 129 f. 136 f.).

Das Herz ist bei Homer der Sitz der Leidenschaften: des Zornes (*υ* 13), der Trauer (*Ω* 128 f.), der Furcht (*K* 94 f.), auch des Mutes (*B* 451 f.). Alle diese Erregungen sind nach stoischer Psychologie nur besondere Äusserungen der einen Grundkraft der Seele, des *ἡγεμονικόν*. Darum behaupteten diese Philosophen, Homer stimme mit ihnen überein in der Annahme, dass die Seele ihren Sitz in der Brust habe.[125])

υ 350 ff. **Theoklymenos.**

[Herakl.] 73 (Der Anfang der Auseinandersetzung fehlt; s. o. zu *κ* 509 Anm. 123) [Plut.] II 108.

In den warnenden Worten, die der Seher Theoklymenos an die übermütigen Freier richtet[126]), sieht der Stoiker die Vorausverkündigung einer Sonnenfinsternis (wozu ihn wohl eine allzu wörtliche Auffassung von *υ* 356 f. führt). Hipparchos (s. o. p. 5) behauptete, dass Verfinsterungen der Sonne nur am Tage des Neumondes eintreten; denn da befinde sich der Mond zwischen Sonne und Erde. Und das Mahl der Freier, bei dem Theoklymenos spricht, findet wirklich am Neumond statt; denn Odysseus bezeichnet (*ξ* 162) bei Eumaios diesen Tag als Zeit seiner Rückkehr. — Auch die Einzelheiten entsprechen dieser Annahme: das Dunkel (*υ* 351) und der blutige Schein (den [Herakl.] in *υ* 354 angedeutet sieht). Theoklymenos aber ist zu solcher Kenntnis besonders geeignet, da er, wie sein Name sagt, das Göttliche hört (*τὰ θεῖα κλύων*).

Homer ist also auch genau unterrichtet über die Zeit und die Begleitumstände einer Sonnenfinsternis.

χ 205 ff. **Athene bei Odysseus vor dem Freiermord.**

[Herakl.] 73.

Athene ist für den Stoiker, wie wir schon öfter gesehen, die Klugheit. So auch hier. Wenn Odysseus mit offener Gewalt gegen seine Beleidiger kämpfen würde, so müsste ihm Ares helfen. Da er sie aber durch List und Kunstgriffe umgarnt, so ist es der Verstand, der ihm zum Sieg verhilft.

Die späteren Stoiker sahen in den homerischen Gedichten die Quelle aller Weisheit. Sie führten viele Aussprüche der Weisen auf homerische Verse zurück; in ihnen fanden sie die ältesten Sprüchwörter; viele Gedanken späterer Dichter und Schriftsteller galten ihnen als Entlehnungen aus Homer[127]).

Inwiefern sie den Homer als Quelle der pythagoreischen Lehren betrachteten, wollen wir näher zeigen.

---

[125]) [Plut.] II 130: *ἐκ δὲ τῶν εἰρημένων ἔδοξε τοῖς Στωϊκοῖς τὸ ἡγεμονικὸν εἶναι περὶ καρδίαν.* Das war wenigstens die Ansicht der Häupter der Stoa. Zeller III 197^2 198 f. [126]) *υ* 351 ff. Auf diese Stelle berief sich Chrysippos zur Erklärung des *φάντασμα;* Diels Doxogr. p. 402, 34. [127]) *Ἀποφθέγματα* ([Plut.] II 151): *ἕπου θεῷ* = *A* 218; *μηδὲν ἄγαν* = *ο* 70 f.; *ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα* = *θ* 351. Des Pythagoras Definition des Freundes als *ἄλλος ἐγώ* = *Σ* 82. *Γνῶμαι* ([Plut.] II 152): *A* 80. *B* 24. Entlehnungen fand man ([Plut.] II 153—160) bei Pythagoras, Archilochos, Aischylos, Sophokles, Euripides, Theokritos, Aratos u. s. w.

Die Zahlen bei Homer.

[Plut.] II 145 f. Stob. ecl. I 1,10 p. 20. Diels: Doxogr. p. 96 f. Maass: Aratea p. 187. Cornutus 14.

Auch die pythagoreische Zahlentheorie wollte man schon im Homer angedeutet finden. Pythagoras bezog bekanntlich alles auf die Zahlen: den Kreislauf der Gestirne, die Entstehung der Lebewesen u. s. w., und unterschied zwei wesentlich verschiedene Zahlarten, die Monas, Einheit, Ungerade und die Dyas, Zweizahl, Gerade; jene ist der Urgrund alles Guten, diese der Urgrund alles Schlechten.

So lobt auch Homer die Einzahl, z. B. in der Herrschaft (*B* 204), und giebt immer der ungeraden Zahl den Vorzug: Den Kosmos teilt er in 5 Teile — und deshalb, behauptete man, hat Aristoteles 5 Elemente angenommen —; Nestor opfert dem Gotte Poseidon 9 Stiere; Teiresias gebietet dem Odysseus, 3 Tiere zu opfern: wogegen Achilleus dem Patroklos als einem Menschen 4 Pferde, 12 Troer — man achte auf die geraden Zahlen! — opfert. — Auch sonst gebraucht der Dichter oft ungerade Zahlen: 3, 5, 7, am liebsten aber die Zahl 9. Otos und Ephialtes sind 9-jährig, 9 Ellen breit, 9 Klafter gross (*λ* 311 f.). Die Pest dauert 9 Tage (*A* 53), u. s. w. Gerade die Zahl 9 ist die vollkommenste, weil sie das Quadrat der ersten Ungeraden (1 zählt hier nicht) und ungerad mal ungerad ist, ferner in 3 Triaden zerfällt, von denen jede wieder aus 3 Monaden besteht.

Auch Rechenaufgaben stellt der Dichter, indem er die Zahl der Kämpfer nicht selbst nennt, sondern bei den Griechen die Zahl der Schiffe und die Stärke der Bemannung (*B* 509 f.), bei den Troern die Zahl der Wachtfeuer und die Anzahl der Mannschaft, die bei jedem lagert (*Θ* 562 f.). Daraus ergiebt sich für die Griechen etwa die Zahl 120,000, für die Troer 50,000 ohne die Bundesgenossen.

Die Sphärenmusik.

[Herakl.] 12 f.

Die von den Pythagoreern gelehrte Harmonie der Sphären fand man angedeutet in den Versen, wo von dem Klang der Pfeile Apollons die Rede ist (*A* 46 f.). Apollon ist ja der Sonnengott (s. o.), und die Sonnenstrahlen sind, allegorisch bezeichnet, Pfeile, die bei ihrem Flug durch die Luft einen süssen, göttlichen Klang erzeugen.

Die Musik

[Plut.] II 147 f.

war wegen ihrer bald anregenden, bald beruhigenden Wirkung auf die menschliche Seele eine Lieblingsbeschäftigung der Pythagoreer; vor ihnen wird sie von Homer gefeiert. So durch die Sirenen (*μ* 188), durch den Sänger beim Mahl der Freier (*ϱ* 271) und bei Alkinoos. Sie wird verwendet bei Hochzeiten, bei der Weinlese (*Σ* 569), im Kriege (*K* 13), auch zum Trost bei Traueranlässen (*Ω* 720 f.).

Man unterscheidet eine doppelte *μελῳδία*: Gesang und Instrumentalmusik; letztere wieder scheidet sich in solche von Blasinstrumenten und solche von Saiteninstrumenten. Die Töne sind hoch oder tief. Auch diese Unterschiede kennt Homer (*Σ* 70 f. u. sonst.)

Die Schweigsamkeit der Pythagoreer

[Plut.] II 149. Stob. flor. t. 33, 17. Diels: Doxogr. p. 97.

wurde ebenfalls mit Homerstellen begründet. Die unpassenden Reden der Trinkenden verschweigt der Dichter (*ξ* 466); dem Thersites verbietet Odysseus das Reden (*B* 246 f.); Idomeneus wird von dem

jüngeren Aias wegen seines Schwatzens getadelt (Ψ 478 f.); das hellenische Heer rückt schweigend in den Kampf (*Γ* 8), während die Barbaren lärmen (*Γ* 2); Odysseus gebietet seinem Sohne zu schweigen (*π* 300 ff.)

Homer ist den Alten der Vater aller Künste.

Die Rhetorik Homers

[Plut.] II 161—174.

gilt ihnen als das vollkommenste Vorbild der Redekunst, sowohl was Anordnung des Stoffes als Anwendung der einzelnen Kunstmittel betrifft. Auch alle Arten von Reden sind bei ihm zu finden: Volksreden (in der Prüfung des Heeres *B*), Überredungsreden (in der *πρεσβεία I*), Anklage- und Verteidigungsreden (Hektor und Paris *Z*) u. s. w., und immer sind die Reden dem Charakter der sprechenden Person angepasst.

Selbstverständlich wurden alle Gattungen der Dichtkunst aus Homers Gesängen abgeleitet.

Homer als Vater der Tragödie.

[Plut.] II 213.

Die Tragödie ist nach Ansicht der Alten aus den homerischen Gedichten entstanden, indem Handlung und Stil ins Erhabene gesteigert wurde (*εἰς ὄγκον πραγμάτων καὶ λόγων ἐπαρθεῖσα*). Bei Homer findet sich jede Art von »tragischen« Momenten: grosse und wunderbare Thaten, Göttererscheinungen, gedankenreiche Reden, allerhand Charaktere. Seine ganze Dichtung besteht ja aus *δράματα*, herrlich und grossartig im Stil, in der Gesinnung, in den Thaten. Dabei hält sie sich frei von den Freveln, wie ungesetzlichen Ehen, Kinder- und Elternmord und den anderen Naturwidrigkeiten, welche die neuere Tragödie erfunden hat. Wo aber der Dichter einmal gezwungen ist, ein solches Verbrechen zu erwähnen, da ist er vielmehr darauf bedacht, es zu verbergen, als zu tadeln. So sagt er von Klytaimnestra, dass sie ein gutes Herz besass und nur dadurch von Aigisthos verführt werden konnte, dass er den »Sänger«, d. h. Lehrer entfernte, den Agamemnon als Berater und Mahner bei ihr zurückgelassen hatte (*γ* 266 ff.). Orestes tötet den Aigisthos, wozu er als Rächer des Vaters voll berechtigt ist; die Ermordung der Mutter aber verschweigt der Dichter. Überhaupt erscheint Homer als Schöpfer einer erhabenen (*σεμνή*), aber nicht unmenschlichen (*ἀπάνθρωπος*) Tragödie.

Homer als Vater der Komödie.

[Plut.] II 214.

Es finden sich bei Homer neben den erhabensten Handlungen manche Lachen erregende Episoden, welche als Anfang der Komödie betrachtet wurden: in der Ilias der hinkende Hephaistos als Mundschenk, der unlöschliches Lachen der seligen Götter weckt (*A* 599); der hässliche Thersites, der wegen seiner Grossmäuligkeit von Odysseus geschlagen wird, weshalb die Achäer trotz ihres Kummers vergnügt lächeln (*B* 270). In der Odyssee bei den lebenslustigen Phaiaken der Gesang von Ares und Aphrodite, die in ihrem ehebrecherischen Schäferstündchen von dem betrogenen Gatten ertappt, vor den anderen Göttern beschämt und diesen zum Gegenstand witzigen Spottes werden; bei den üppigen Freiern der Bettler Iros, der zum Ringkampf mit dem herrlichen Odysseus gezwungen und durch seine Feigheit lächerlich wird. Dass der Dichter derartige komische Situationen schildert,

ist eine Forderung der menschlichen Natur; sie will nicht nur angespannt, sondern auch abgespannt werden, um den Mühen des Lebens genügen zu können.

Die nach ihm der Komödie pflagen, wollten durch hässliche, unverhüllte Worte Lachen erregen, was durchaus kein Fortschritt gegenüber Homer ist. Er pflegt auch erotische Empfindungen massvoll auszudrücken; so, wenn Zeus sich nach Hera sehnt (**Ξ** 294. 315); oder wenn die Greise von der Schönheit der Helena sprechen, um deren willen Troer und Achäer so lange und so Schweres leiden (**Γ** 156 f.). Bei den späteren Dichtern aber sind die Menschen ohne Mass und Selbstbeherrschung der Leidenschaft unterworfen.

Homer als Epigrammendichter.

[Plut.] II 215.

Das Epigramm war ursprünglich eine Inschrift auf einem Standbild oder einem Grabdenkmal, das in Kürze den Mann bezeichnete, der durch das eine oder das andere geehrt wurde. Auch diese Dichtgattung kennt Homer. So lässt er den Hektor rühmend sagen, wie einst die künftigen Menschen sprechen werden vom Grabhügel dessen, den er im Kampfe getötet (**H** 89 f.); und den selben lässt er ein andermal klagen, wie einst die Menschen von seiner Gattin sprechen werden, wenn er gefallen (**Z** 460 f.).

Homer als Lehrer der Malerei.

[Plut.] II 216 f. Lessing: Laokoon, Vorrede. Biese: Homer u. der Hellenismus: Preuss. Jahrb. 63, 1889, p. 149 ff.

Simonides sagte, die Dichtkunst sei sprechende Malerei; die Malerei aber stumme Dichtkunst. In diesem Sinne ist Homer den Alten auch ein grosser Maler. Keiner hat vor ihm und keiner besser als er durch Erfindungen der Einbildungskraft und durch wohlklingende Verse Götter, Menschen, Orte und buntverschlungene Handlungen dargestellt und ausgeschmückt. Die Sprache ist der Stoff, aus dem er auch Tiere bildet, besonders die stärksten, Löwen, Eber, Panther: indem er ihre Gestalt und ihr Treiben beschreibt und mit der Thätigkeit der Menschen vergleicht, zeigt er die Eigentümlichkeiten der Beiden. Er wagt es auch, menschliche Gestalten mit Göttern zu vergleichen. Als vollkommenster Künstler aber erscheint er da, wo er den Hephaistos ein Bild des ganzen Weltalls auf dem Golde des Achilleusschildes darstellen lässt: Erde, Himmel und Meer, Sonne, Mond und Sterne, die Städte der Menschen in Glück und Unglück; Lebewesen in Bewegung und sprechend.

Ein schönes Beispiel dieser Darstellungskunst des Dichters ist die Schilderung, wie die alte Eurykleia den Odysseus an der Narbe erkennt (τ 467 ff.). Hier sind viele Züge gezeichnet, die auf einem Gemälde gar nicht dargestellt sein können, weil sie nicht mit dem Auge, sondern mit dem Gedanken wahrgenommen werden: das schreckhafte Loslassen des betasteten Fusses, der Klang des ehernen Waschbeckens, das ausgegossene Wasser, die Mischung von Schmerz und Freude in der Seele der Alten, ihre an Odysseus gerichteten Worte, ihr Blick auf Penelope, der sie ihre Entdeckung mitteilen will.

An solchen Beispielen vollendeter Situationsmalerei ist Homers Dichtung sehr reich.

[illegible] Forderung der menschlichen Natur; sie will nicht nur angespannt, sondern auch abgespannt [illegible], um den Mühen des Lebens genügen zu können.

Die nach ihm der Komödie pflagen, wollten durch hässliche, unverhüllte Worte Lachen erregen, was durchaus kein Fortschritt gegenüber Homer ist. Er pflegt auch erotische Empfindungen massvoll auszudrücken; so, wenn Zeus sich nach Hera sehnt (*Ξ* 294. 315); oder wenn die Greise von der Schönheit der Helena sprechen, um deren willen Troer und Achäer so lange und so Schweres leiden (*Γ* 156 f.). Bei den späteren Dichtern aber sind die Menschen ohne Mass und Selbstbeherrschung der Leidenschaft unterworfen.

Homer als Epigrammendichter.

[Plut.] II 215.

Das Epigramm war ursprünglich eine Inschrift auf einem Standbild oder einem Grabdenkmal, das in Kürze den Mann bezeichnete, der durch das eine oder das andere geehrt wurde. Auch diese Dichtgattung kennt Homer. So lässt er den Hektor rühmend sagen, wie einst die künftigen Menschen sprechen werden vom Grabhügel dessen, den er im Kampfe getötet (*H* 89 f.); und den selben lässt er ein andermal klagen, wie einst die Menschen von seiner Gattin sprechen werden, wenn er gefallen (*Z* 460 f.).

Homer als Lehrer der Malerei.

[Plut.] II 216 f. Lessing: Laokoon, Vorrede. Biese: Homer u. der Hellenismus; Preuss. Jahrb. 63, 1889, p. 149 ff.

Simonides sagte, die Dichtkunst sei sprechende Malerei; die Malerei aber stumme Dichtkunst. In diesem Sinne ist Homer den Alten auch ein grosser Maler. Keiner hat vor ihm und keiner besser als er durch Erfindungen der Einbildungskraft und durch wohlklingende Verse Götter, Menschen, Orte und buntverschlungene Handlungen dargestellt und ausgeschmückt. Die Sprache ist der Stoff, aus dem er auch Tiere bildet, besonders die stärksten, Löwen, Eber, Panther: indem er ihre Gestalt und ihr Treiben beschreibt und mit der Thätigkeit der Menschen vergleicht, zeigt er die Eigentümlichkeiten der Beiden. Er wagt es auch, menschliche Gestalten mit Göttern zu vergleichen. Als vollkommenster Künstler aber erscheint er da, wo er den Hephaistos ein Bild des ganzen Weltalls auf dem Golde des Achilleusschildes darstellen lässt: Erde, Himmel und Meer, Sonne, Mond und Sterne, die Städte der Menschen in Glück und Unglück; Lebewesen in Bewegung und sprechend.

Ein schönes Beispiel dieser Darstellungskunst des Dichters ist die Schilderung, wie die alte Eurykleia den Odysseus an der Narbe erkennt (*τ* 467 ff.). Hier sind viele Züge gezeichnet, die auf einem Gemälde gar nicht dargestellt sein können, weil sie nicht mit dem Auge, sondern mit dem Gedanken wahrgenommen werden: das schreckhafte Loslassen des betasteten Fusses, der Klang des ehernen Waschbeckens, das ausgegossene Wasser, die Mischung von Schmerz und Freude in der Seele der Alten, ihre an Odysseus gerichteten Worte, ihr Blick auf Penelope, der sie ihre Entdeckung mitteilen will.

An solchen Beispielen vollendeter Situationsmalerei ist Homers Dichtung sehr reich.